

Günther Anders
L'UOMO E' ANTIQUATO
Volume I

Considerazioni sull'anima nell'epoca
della seconda rivoluzione industriale



In questo libro del 1956, Günther Anders muove dalla diagnosi della "vergogna prometeica", cioè dalla diagnosi della subalternità dell'uomo, novello Prometeo, al mondo delle macchine da lui stesso create, per affrontare il tremendo paradosso cui la bomba atomica ha posto di fronte l'umanità, costringendola fra angoscia e soggezione. La vergogna prometeica è legata anche a un senso di "dislivello", di non sincronicità, tra l'uomo e i suoi prodotti meccanici che, sempre più nuovi ed efficienti, lo oltrepassano, facendo sì che egli si senta "antiquato". Oltre che perfetta la macchina è ripetibile, standardizzata, riproducibile in esemplari sempre identici; quindi possiede una specie di eternità che all'individuo umano è negata. Di qui, una rivalità, una impari gara dell'uomo, una inversione dei mezzi con i fini, di cui Anders analizza con grande anticipazione tutta la portata. In particolare, là dove tratta delle tecniche di persuasione, soprattutto televisive e radiofoniche, che ci assediano con immagini-fantasma, irreali, di fronte alle quali l'individuo diventa passivo, maniaco, incapace di pensare e comportarsi liberamente.



Günther Anders

L'uomo è antiquato

I.

Considerazioni sull'anima
nell'epoca della seconda rivoluzione industriale

Bollati Boringhieri

Edizione Il Saggiatore, Milano 1963

Edizione nella collana «Gli Archi» 2003

Edizione nella collana « Universale Bollati Boringhieri» 2007

Ristampa ottobre 2010

Titolo originale *Die Antiquiertheit des Menschen, I : Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*

© 1956, 1980 Verlag C. H. Beck, Munchen

Edizione italiana realizzata con l'intermediazione dell'Agenzia Letteraria Eulama

Traduzione di Laura Dallapiccola

L'editore è a disposizione degli aventi diritto non reperiti, dai quali non è stato possibile ottenere l'autorizzazione a ripubblicare la presente traduzione

© 2003 e 2007 Bollati Boringhieri editore Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86 Gruppo editoriale Mauri Spagnol isbn 978-88-339-1826-6

Progetto grafico della collana di Enzo Mari

www.bollatiboringhien.it

Stampato in Italia dalla LegoPrint S.p.A. di Lavis (Tn)

Scan e OCR by Natjus

Indice

L'uomo è antiquato

Introduzione

Parte prima Della vergogna prometeica

1. Primo incontro con la vergogna prometeica. L'odierno Prometeo domanda: Chi sono mai?, 31 2. Si discutono tre obiezioni: la vergogna prometeica è assurda; è invisibile; è banale, 34 3. Un esempio di come ci si autoriduce a cosa: il *make-up*, 38 4. Esempio della «diserzione» dell'uomo nel campo delle macchine. Prima calamità dell'uomo: il suo corpo è «ottuso». A causa dell'«ottusità» del suo corpo l'uomo sabotava le sue stesse opere, 39 5. L'uomo odierno tenta di sfuggire a questa calamità adeguandosi fisicamente alle macchine mediante lo *Human Engineering*. Estremo pervertimento della domanda e dell'offerta, 42 6. *Human Engineering*: il rito di iniziazione dell'epoca dei robot. La «disumanizzazione» non spaventa il «disumanizzato» perché non è di sua competenza, 47 7. L'atteggiamento del Prometeo trasformato: «ibrida umiltà», 50 8. La seconda inferiorità dell'uomo: si deteriora facilmente ed è escluso dalla «reincarnazione industriale». Il suo «*malaise* dell'unicità», 55 9. L'uomo tenta di sfuggire alla seconda calamità mediante l'iconomania, 60 10. L'umiliazione illustrata da un fatto storico: il caso di McArthur costituisce un precedente, 63 11. La vergogna quale turbamento dell'identità. Il concetto della «dotazione ontica». L'io si vergogna

di essere «es»; l'«es» si vergogna di essere io, 67 12. Si refuta l'obiezione a). Nessuna espressione è «soltanto metaforica», 77 13. Si refuta l'obiezione b). Il mondo non è privo di occhi, 80 14. L'orgia dell'identificazione specchio del turbamento dell'identificazione. Il jazz, culto industriale di Dioniso, 83 15. La ricaduta. L'io ravvisa in se stesso un io insufficiente. La situazione provocata dalla cattiva riuscita del lavoro è la riprova del quesito della «vergogna prometeica», 88

Parte seconda Il mondo come fantasma e come matrice

I. Il mondo fornito a domicilio

1. Nessun mezzo è soltanto mezzo, 97 2. Oggi il consumo di massa ha un andamento «solistico». Ogni consumatore è un lavoratore a domicilio non stipendiato che coopera alla produzione dell'uomo di massa, 99 3. La radio e lo schermo televisivo diventano il desco familiare di segno negativo; la famiglia diventa un pubblico in miniatura, 102 4. Gli apparecchi, togliendoci la parola, ci trasformano in minorenni e subordinati, 104 5. Gli avvenimenti vengono a noi, non siamo noi ad andare verso di loro, 106 6. Dato che il mondo ci è fornito in casa, non ne andiamo alla scoperta; rimaniamo privi di esperienza, no 7. Il mondo fornito in casa è un mondo familiarizzato, 112 8. Le fonti della familiarizzazione: l'universo democratico. Familiarizzazione e carattere di merce. Familiarizzazione e scienza, 116 9. La «familiarizzazione» è una forma raffinata di mascheramento dell'alienazione stessa, 119 10. Se l'alienazione sia ancora in sviluppo, 122

2. Il fantasma

I.I. Il rapporto uomo-mondo diventa unilaterale, il mondo, che non è né presente né assente, diventa un fantasma, 124 12. Rappresentazione e oggetto rappresentato alla Tv sono sincroni. La sincronia è la forma di atrofizzazione della presenza, 126 13. Digressione: Sguardo retrospettivo su una passione estinta. Chi disperde la propria attenzione abita soltanto nell'attimo presente.

Gli apparecchi producono schizofrenia ⁷ artificiale. L'individuo diventa un *divisum*, 129 14. Tutto quel ch'è reale diviene fantomatico, tutto quel ch'è fittizio diventa reale. Le nonne ingannate sferruzzano per i fantasmi e vengono educate all'idolatria, 135 15. Le storie di spettri del giorno d'oggi: mondo fantasma e mondo si scontrano. Un fantasma ricattato, 140 16. Con il suo piccolo formato, la tv trasforma ogni avvenimento in una scena sincrona popolata di ninnoli, 143

3. La notizia

17. Teoria pragmatistica del giudizio: chi è informato è libero, poiché dispone di cose assenti; non è libero, in quanto, invece della cosa, riceve soltanto il suo predicato, 148 18. Le trasmissioni obliterano la differenza tra cosa e notizia. Sono giudizi camuffati, 151 19. Le merci sono giudizi mascherati. I fantasmi sono merci. I fantasmi sono giudizi mascherati, 153

4. La matrice

20. Il totale è meno vero della somma delle verità delle sue parti. La mascheratura realistica dei moduli fissi mira a uniformare l'esperienza, 156 21. La creazione dei bisogni. Le offerte sono i comandamenti del giorno d'oggi. Le merci sono assetate e noi con esse, 162 22. Il primo assioma dell'ontologia economica: l'esemplare unico non è. Digressione sulla fotografia, 169 23. Secondo assioma dell'ontologia economica: «Ciò che non si può utilizzare non è», 173 24. I fantasmi non sono soltanto matrici dell'esperienza del mondo, ma matrici del mondo stesso. La realtà consiste nella riproduzione delle sue riproduzioni, 178

5. Un tuffo in questioni di ordine più generale

25. Cinque conseguenze: Il mondo è «su misura». Il mondo scompare. Il mondo è postideologico. Vengono foggiate sempre soltanto quelli che sono già foggiate. L'esistenza in questo mondo non è libera, 183 26. La difesa tragicomica. L'uomo odierno si crea resistenze artificiali a scopo voluttuario, 188 27. Ancora una volta: il

reale come riproduzione delle sue riproduzioni. La metamorfosi dell'attrice V. in una riproduzione della sua riproduzione, 192 28. Non chi considera, ma chi è considerato è considerevole, 195

Parte terza Essere senza tempo A proposito di En attendant Godot di Beckett

1. Si tratta di una parabola negativa, 203 2. Il motto: rimango, dunque aspetto qualche cosa, 206 3. Beckett non presenta uomini nichilisti, ma l'incapacità degli uomini di essere nichilisti, 207 4. Le prove dell'esistenza di Dio *ex absentia*, 209 5. La vita diventa un modo di passare il tempo, 210 6. Entrano in scena gli antipodi, 214

*Parte quarta Della bomba e delle radici
Della nostra cecità all'Apocalisse*

1. Argomenti minimizzati richiedono formulazioni esagerate, 221

I. Prime constatazioni terrorizzanti

1. Oggi l'infinito siamo noi. Faust è morto, 225 3. Al posto della proposizione: «Tutti gli uomini sono mortali» è subentrata oggi la proposizione: «L'umanità intera è eliminabile», 228 4. Al posto del detto salomonico: «Tutto sarà stato» subentrerà il detto: «Nulla è stato», 229 5. Che cosa impedisce di impedire, 230

2. Ciò che la bomba non è

6. La bomba non è un mezzo. Abbiamo raggiunto l'assoluto, il comparativo è ozioso, 233 7. Continuazione. I mezzi giustificano i fini, 236 8. Non solo l'assassino, anche il *moriturus* è colpevole, 239 9. Gli esperimenti hanno successo, lo sperimentare no, 240 10. Spiegazione dell'espressione «superare la soglia storica», 246

3. L'uomo è inferiore a se stesso

11. Viviamo nell'era dell'incapacità di provare angoscia, 248 radice principale della nostra cecità all'Apocalisse: il «dislivello prometeico». L'uomo è superiore e inferiore a se stesso, 250

4. Lo sviluppo della fantasia morale e la plasticità del sentimento

13. Dell'esercizio oggi necessario, 255

5. Radici storiche della cecità all'Apocalisse

14. Non si crede a una fine, non si vede una fine. Il concetto di progresso ci ha resi ciechi all'Apocalisse, 260 15. Persino la nostra fine ci è sottratta, 263 16. Altro compito: far entrare nel nostro concetto di «presente» un orizzonte molto più vasto, 264 17. Ciò che non posso, non mi riguarda, 266 18. La «medialità»: non siamo più persone che «agiscono», ma soltanto persone che collaborano. Il tèlos del nostro fare è smantellato; perciò viviamo senza futuro, senza capire che ci può essere una fine del futuro; perciò siamo «ciechi all'Apocalisse», 268

6. Annichilazione e nichilismo

19. Non: tale l'autore, tale l'azione; ma tale l'azione, tale l'autore. L'imperativo odierno: «Abbi soltanto cose, la cui azione sia conforme alle massime che tu potresti assumere quali massime del tuo stesso agire», 276 20. La formula bifronte del nichilismo, 280 21. La bomba e il nichilismo formano una sindrome, 283

7. Parole di conclusione

8. Appendice

1. Sulla plasticità dei sentimenti, 289 2. Ritratto del nichilista, 295

Note

L'uomo è antiquato

È passato esattamente mezzo secolo da quando, nel 1906, mio padre William Stern, allora di vent'anni più giovane e di intere generazioni più fiducioso di quanto non sia oggi suo figlio, pubblicò il primo volume della sua opera *Persona e cosa*. Non è stato facile fargli perdere la speranza di poter riabilitare la «persona umana» combattendo una psicologia impersonalistica. La sua bontà innata e l'ottimismo dell'epoca a cui apparteneva gli impedirono per molti anni di riconoscere che ciò che rende «cosa» la «persona» non è il trattamento scientifico, ma l'effettivo trattamento dell'uomo da parte dell'uomo. Quando da un giorno all'altro gli furono tolti tutti gli onori e fu bandito dagli spregiatori della *humanitas*, non gli fu risparmiata l'amarezza di farsi l'idea più precisa del mondo deteriore.

In memoria di lui, che ha istillato nel figlio il concetto inestirpabile della dignità umana, sono state scritte queste tristi pagine sulla devastazione dell'uomo.

Introduzione

Per il loro ultimo pasto i condannati a morte hanno libertà di scelta tra i fagioli serviti con lo zucchero o con l'aceto.

(Da un resoconto giornalistico)

Perché della loro sorte è già stato disposto.

Anche noi siamo liberi di decidere se preferiamo che il nostro oggi ci venga servito sotto forma di esplosione atomica o sotto forma di gara di *bobsleigh*. Perché della sorte di noi che facciamo questa libera scelta e anche della nostra libera scelta è già stato disposto. Perché è già stato deciso che dobbiamo fare la scelta *in qualità* di consumatori di trasmissioni radiofoniche o televisive: in qualità dunque di esseri che, invece di avere un'esperienza diretta del mondo, sono condannati a lasciarsi nutrire di fantasmi; e che ormai non desiderano quasi più nient'altro, nemmeno altri generi di libertà di scelta e che forse non sono nemmeno più in grado di immaginarsene degli altri.

Ebbi occasione di enunciare queste idee a un convegno culturale e mi sentii obiettare che in fin dei conti si è liberi di chiudere il proprio apparecchio, anzi persino di non comperarne, e di rivolgersi al «mondo reale» e solo a quello. Cosa che io negai. E precisamente perché è stato disposto di chi si astiene non meno che del consumatore: infatti, che noi si voglia partecipare o no, partecipiamo, perché *siamo fatti* partecipare. Qualsiasi cosa facciamo o rinunciamo a fare - il nostro sciopero privato non cambia nulla al fatto che ormai viviamo in un mondo per il quale non hanno valore il «mondo» e l'esperienza del mondo, ma il fantasma del mondo e il consumo di fantasmi: questa umanità è ora

l'effettivo mondo contemporaneo con cui dobbiamo fare i conti; e non è possibile opporvisi con uno sciopero. Ma anche il cosiddetto «mondo reale», quello degli accadimenti, è già mutato anch'esso, perché se ne fa un fantasma, perché viene già abbondantemente arrangiato in modo che il suo svolgimento si presti quanto meglio possibile alla «trasmissione», ossia riesca bene nella sua versione-fantasma. Per non parlare poi del lato economico. Perché l'asserzione che «si» sia liberi di possedere o meno tali apparecchi, di usarli o meno, è naturalmente pura illusione. L'amabile menzione della «libertà umana» non basta a eliminare il fatto che esiste una «costrizione al consumo»; e il fatto che proprio in quel paese in cui si esalta la libertà dell'individuo certe merci vengano chiamate *musts*, ossia merci «d'obbligo», non è proprio un indice di libertà. E il parlare di *musts* è senz'altro giustificato: perché la mancanza di uno solo di questi apparecchi-must mette a repentaglio l'intera attrezzatura della vita, che è determinata e retta dagli altri apparecchi e prodotti; chi si prende la «libertà» di rinunciare a uno, rinuncia con ciò a tutti e quindi alla sua vita. « Si » è in grado di farlo? Chi è questo «si»?

Ciò che vale per questi apparecchi vale, *mutatis mutandis*, per tutti gli apparecchi. È escluso che rappresentino ancora dei «mezzi». Perché il «mezzo» è per essenza qualche cosa di secondario; cioè è susseguente alla libera determinazione del fine da raggiungere; è introdotto *ex post* allo scopo di «mediare» quel fine.

Non sono «mezzi» ma *decisioni preliminari*-, decisioni che vengono prese nei nostri riguardi *prima* che tocchi a noi decidere. E, per essere precisi, non sono « decisioni preliminari », ma *la* decisione preliminare.

Sì, proprio *la*. Al singolare. Perché non esistono apparecchi singoli. La totalità è il vero apparecchio. Ogni singolo apparecchio è, dal canto suo, solo una *parte* di apparecchio, solo una vite, un pezzo del sistema degli apparecchi; un pezzo, che in parte soddisfa i bisogni di altri apparecchi e in parte impone a sua volta, con la sua esistenza, ad altri apparecchi il bisogno di nuovi apparecchi. Non

avrebbe assolutamente senso affermare che questo sistema di apparecchi, questo *macroapparecchio*, è un «mezzo», che è a nostra disposizione per una libera scelta di fini. Il sistema di apparecchi è il nostro «mondo». E «mondo» è qualche cosa di diverso da «mezzo». Appartiene a una categoria diversa.

Non c'è nulla di più scabroso oggi, nulla che renda una persona tanto prontamente inaccettabile quanto il *sospetto che sollevi delle critiche nei confronti delle macchine*. E in tutto il globo non c'è un luogo in cui il pericolo di suscitare tale sospetto sia minore che in un altro. Da questo punto di vista Detroit e Pechino, Wuppertal e Stalingrado sono assolutamente sullo stesso piano. E da questo punto di vista si equivalgono anche tutti i gruppi: perché qualunque sia la classe, il complesso di interessi, il sistema sociale, la filosofia politica nell'ambito della quale ci si prenda la libertà di esprimere un parere sugli «effetti degradanti» di questo o quell'apparecchio, ci si attira automaticamente la fama di ridicolo sabotatore delle macchine, e ci si condanna automaticamente alla morte intellettuale, sociale o pubblicistica. Non sorprende dunque che il timore di questa mortificazione automatica paralizzi la lingua alla maggior parte dei critici e che la critica della tecnica sia diventata ormai una questione di coraggio civile. In fin dei conti (pensa il critico) non posso permettermi il lusso di farmi dire da tutti (dalla signora Maria Rossi fino alla macchina calcolatrice) che sono il solo a voler mettere il bastone tra le ruote della storia universale, l'unico antiquato, in una parola l'unico reazionario rimasto al mondo. E così tiene la bocca chiusa.

Sì, proprio per non passare per reazionario. Al convegno ricordato più sopra, a chi scrive è successo quanto segue:

Parlando di ciò che egli chiama «*analfabetismo postletterario*», descriveva l'*odierna inondazione globale di immagini*: il fatto che si invita l'uomo d'oggi, dappertutto e con tutti i mezzi della tecnica riproduttiva - con giornali illustrati, film, trasmissioni televisive -, a contemplare immagini di tutto il mondo, quindi, apparentemente, a essere partecipi del mondo intero (o di ciò che deve passare per «mondo intero»); e che lo si invita tanto più generosamente, quanto meno gli si permette di ficcare lo sguardo negli ingranaggi

del mondo, quanto meno gli si concede di prender parte alle decisioni capitali che riguardano il mondo; che gli si «imbottiscono gli occhi», come è detto in una fiaba molussica, cioè che gli si dà tanto più da vedere quanto meno gli è consentito di mettere bocca; che la «iconomania», alla quale è stato educato mediante tale sistematica inondazione di immagini, presenta già oggi tutte quelle spiacevoli caratteristiche che siamo abituati a collegare con l'idea del *voyeur*, presa nel suo senso più limitativo; che le immagini comportano sempre il pericolo, e tanto più se invadono il mondo, di diventare strumenti di rimbacillimento, perché, per principio, in quanto immagini - a differenza dei testi - non fanno vedere i nessi ma sempre soltanto avulsi brandelli di mondo: quindi, mentre mostrano il mondo, lo nascondono. Quando lo scrivente ebbe esposto questo ragionamento - e, si badi bene, in forma puramente descrittiva, senza proposte terapeutiche -, un rappresentante del *juste milieu* lo definì un «reazionario romantico». Questo appellativo lo lasciò perplesso per un momento, perché venir sospettato di essere un reazionario non è una situazione che gli sia precisamente familiare. Tuttavia solo per un momento, perché nella discussione che seguì l'oppositore rivelò subito ciò che aveva inteso dire con il suo appellativo. Spiegò infatti: «Chi mette espressamente in luce tali fenomeni ed effetti, *critica*. Chi critica disturba tanto il corso evolutivo dell'industria, quanto *lo smercio del prodotto, o perlomeno ha l'ingenua intenzione di tentare una tale azione di disturbo. Ma poiché il corso dell'industria e lo smercio devono progredire in ogni caso (non è forse così?), la critica è eo ipso sabotaggio del progresso e quindi appunto reazionaria*».

Non potevo certo rammaricarmi che questa spiegazione difettesse di chiarezza. Soprattutto istruttivo mi apparve il fatto che essa testimoniava la energica risurrezione del concetto di progresso il quale, a quanto era sembrato, aveva subito un declino immediatamente dopo la catastrofe del 1945. Inoltre dimostrava come tale concetto, che era stato una spina nel fianco delle precedenti epoche di restaurazione, fosse diventato ora l'argomento fondamentale della stessa prosperante restaurazione. Per quel che riguarda il concetto «romantico», dato che non lo mollavo,

l'oppositore accondiscese finalmente a rispondermi che il mio «romanticismo» consisteva nel fatto che *«evidentemente ero un assertore ottusamente ostinato della concezione umana dell'uomo»*. La connessione tra «ottuso» e «umano» espressa senza malizia, la tacita supposizione che l'uomo possa venir qualificato altrimenti che appunto umano e infine il fatto che questa risposta non sbalordì nemmeno uno dei partecipanti alla discussione, conferì all'incidente, a mio modo di vedere, un aspetto alquanto raccapricciante.

E' ben vero che qualche cosa di simile mi è già accaduto anche altrove. Eppure mi sembra che l'identificazione di «critico» con «reazionario» *goda in Germania di maggior favore che in altri paesi*; giacché in Germania i principi di quel regime che eliminò completamente la critica sopprimendo i critici, da un lato, esistono ancora in forma rudimentale e, dall'altro, sono di nuovo in germe; a ogni modo non sono morti. Infatti è noto che l'identificazione di «critica» e «reazione», lo stigmatizzare il critico come sabotatore reazionario, facevano parte della tattica ideologica del nazionalsocialismo; l'espressione favorita, «criticone», assumeva in realtà un doppio significato. Con tale identificazione il «Movimento» onorava se stesso, si autoproclamava movimento progressivo, perché, se la critica era *eo ipso* reazionaria, ne risultava necessariamente che il suo oggetto, cioè il regime stesso, doveva essere progressivo.¹ E il mio oppositore non intendeva dire qualche cosa di molto diverso.

Ma non vogliamo esagerare il coraggio civile necessario oggi per criticare la tecnica. Non siamo certo noi i primi a riprendere il problema della distruzione delle macchine. La discussione è stata ripresa già da tempo. Infatti che cos'è, per esempio, la polemica che dura ormai già da un decennio prò o contro l'eliminazione della bomba atomica se non una discussione sull'eventuale distruzione di una macchina? Senonché si evitano le associazioni dirette e quei vocaboli che potrebbero mettere troppo in chiaro che cos'è ciò di cui si sta parlando. Perché ognuno si vergogna appunto, di fronte agli altri, di esporsi al sospetto di essere un nemico delle macchine:

lo scienziato di fronte al profano, il profano di fronte allo scienziato, l'ingegnere di fronte all'uomo politico, l'uomo politico di fronte all'ingegnere, l'uomo di sinistra di fronte all'uomo di destra, l'uomo di destra di fronte all'uomo di sinistra, l'Occidente di fronte all'Oriente, l'Oriente di fronte all'Occidente - in verità non c'è un tabù che sia rispettato con unanimità altrettanto universale come quello della «distruzione della macchina»: una unanimità degna di miglior causa.

Quando dico però: «La discussione è stata ripresa già da tempo», non intendo dire che possa ricollegarsi reconditamente agli argomenti della lotta classica, per esempio del tempo dei tessitori inglesi. Perché questa volta, e qui sta la differenza fondamentale tra il problema della distruzione delle macchine della nostra odierna rivoluzione industriale e quello della precedente - *questa volta non si tratta affatto di una controversia tra rappresentanti di due diversi livelli di produzione*. Chi oggi è messo in pericolo dalle macchine non è l'artigiano (infatti questi non esiste quasi più nel senso classico del termine: e l'idea di un lavoratore a domicilio che si ribelli perché desidera continuare a fabbricare in casa i suoi televisori o la sua bomba all'idrogeno, è un'assurdità), e nemmeno il solo operaio della fabbrica, di cui già da un secolo è nota l'«alienazione», ma ognuno; e precisamente ognuno, perché ognuno consuma e impiega effettivamente le macchine e i prodotti delle macchine e ne è una vittima virtuale. Dico: i prodotti: perché oggi il punto saliente non è costituito *da colui che fabbrica e nemmeno da come avviene la fabbricazione e neppure dalla quantità di ciò che viene fabbricato, ma*, e così arriviamo alla seconda differenza fondamentale tra il pericolo di allora e quello odierno: *da che cosa viene fabbricato*. Mentre allora non erano i prodotti a essere criticati in quanto prodotti, a ogni modo certamente non in prima linea, e la lotta si rivolgeva quasi esclusivamente contro la insostenibile concorrenza della *produzione* meccanica che rovinava le piccole aziende o addirittura le aziende domestiche, ora è lo stesso *prodotto* fabbricato al centro della controversia: per esempio la bomba; oppure anche l'uomo odierno, il quale è anch'esso un prodotto (perché il suo consumo di immagini fabbricate su scala

industriale - di quelle immagini che gli ammanniscono il mondo e le opinioni - lo produce o almeno lo plasma alterandolo totalmente).

Dunque il tema non concerne più, in prima istanza, la sostituzione di un genere di produzione invecchiato con uno nuovo, la concorrenza fra tipi di lavoro; riguarda una cerchia incomparabilmente più vasta di quella di allora; il tema si è *neutralizzato*, penetra in tutti i gruppi sociali: sarebbe artificioso voler stabilire una differenza tra un problema della televisione dell'alta borghesia e uno della classe media; sarebbe completamente assurdo distinguere un problema della bomba atomica della classe media da uno proletario. E, come penetra in tutte le classi, il problema penetra in tutti i paesi e i continenti. Non conosce «cortine». Da una parte come dall'altra il problema della trasformazione o della eliminazione dell'uomo per opera dei suoi prodotti è un problema bruciante, che se ne vedano o meno le fiamme e che - per non parlare di estinzione - se ne discuta o meno. E per quanto possa sembrare un'affermazione incredibile, o piuttosto sorpassata - rispetto al grado di «freddo» dell'attuale clima politico - *a paragone di questi problemi, la differenza tra le «filosofie» politiche dei due mondi* (che a torto si autodefiniscono «liberi» e a ragione si rimproverano reciprocamente la «mancanza di libertà») *è già divenuta una differenza di second'ordine*. Gli effetti psicologici della tecnica sono certo così poco toccati da queste diversità quanto lo è la tecnica stessa. E anche se non si vuol credere alla tesi dell'*One World* formulata ieri l'altro, essa è tuttavia confermata, e in modo altrettanto macabro, sia dalla realtà delle anime condizionate dall'una e dall'altra parte, sia dalla realtà dell'atmosfera, contaminata dalle radiazioni che ignorano i confini.

L'argomento trattato in tre dei saggi che seguono è dunque un fenomeno indipendente dai continenti, dai sistemi e dalle teorie politiche, dai programmi e dalle pianificazioni sociali; è un fenomeno della nostra epoca, di conseguenza di *importanza fondamentale*. Non ci si chiede che cosa fanno della tecnica Washington o Mosca; ma che cosa la tecnica ha fatto, fa e farà di noi, ancor prima che noi possiamo fare qualche cosa di lei. La

tecnica è oggi il nostro fato nello stesso senso in cui centocinquant'anni fa Napoleone lo aveva affermato della politica e cent'anni fa Marx dell'economia. E se, forse, non siamo in grado di guidare la mano del nostro destino, non dovremmo rinunciare a sorvegliarlo.

E ora potrei veramente tuffarmi *medias in res*. Prima di compiere il tuffo vorrei tuttavia premettere qualche osservazione sul metodo, o meglio: due avvertimenti che mi sembrano opportuni, perché i saggi seguenti non sono né semplici saggi letterari, né analisi filosofiche del solito genere accademico, ma esempi di ciò che si potrebbe chiamare, con una vecchia espressione, «occasionalismo», ossia «filosofia d'occasione». Con ciò intendo qualche cosa che al primo sguardo deve apparire una mostruosità, un ibrido *incrocio tra metafisica e giornalismo*: cioè un filosofeggiare che ha per oggetto la situazione odierna, squarci caratteristici del nostro mondo d'oggi; ma non solo per oggetto, poiché è proprio il carattere opaco e inquietante di questi squarci che dà l'avvio al nostro filosofeggiare. L'ibrido carattere dell'assunto dà luogo a un insolito stile espositivo.

Ciò che anzitutto colpirà il lettore e gli farà probabilmente un'impressione spiacevole è il continuo *mutare di prospettiva* che gli viene imposto: l'avvicinarsi, per esprimerci leibnizianamente, di *vérités de fait* e di *vérités de raison*\ il fatto cioè che dall'investigazione di fenomeni attualissimi (cioè dalle «occasioni») egli viene sbalzato continuamente, e nel modo più inaspettato, nella discussione di problemi, i quali (poiché sono appunto problemi *filosofici* fondamentali) sembrano non avere alcun rapporto immediato con i temi occasionali. Così, per esempio, durante la lettura del primo saggio, che tratta di un nuovo genere di vergogna (la vergogna provata dall'uomo di fronte ai suoi congegni «di una perfezione umiliante»), verrà coinvolto improvvisamente in diffuse trattazioni metafisiche sulla «non-identità dell'uomo con se stesso».

Per quanto mi è stato possibile ho relegato tali trattazioni nell'apparato di note, che perciò non soltanto è diventato assai voluminoso, ma contiene anche pensieri di fondo invece che note

marginali, osservazioni basilari invece che osservazioni supplementari. Ma non sarebbe stato lecito ricorrere sempre a questo sistema, dato che le indagini rivendicano appunto un carattere filosofico e relegando la parte filosofica «in appendice» avrei provocato uno spostamento di accento che avrebbe finito per travisare la verità.

Se i saggi fossero monografie su un particolare argomento scientifico, il lettore avrebbe ragione di sentirsi infastidito dalle improvvise divagazioni. *Ma in filosofia «divagazione» ha un significato diverso da quello che ha nelle scienze particolari* o persino nella vita di ogni giorno; per il filosofo rigorista addirittura il significato contrario.

Per chiarire il nostro pensiero diamo la parola a un rigorista del genere, a un uomo, cioè, che rifiuta radicalmente il tipo di «filosofia occasionale» qui tentata. «Se tu - egli argomenta - pretendi di fare realmente della filosofia, non devi prendere in considerazione problemi particolari o addirittura problemi del giorno; allo stesso modo come il credente non può prendere in considerazione qualsiasi *creatum* o l'ontologo questo o quel mero fatto ontico. La filosofia non conosce liste variabili di vivande; giorni o giornali non esistono per lei; e monografie filosofiche sono *contradictiones in adiecto*. Ogni trattazione di un tema singolo o di un tema del giorno è di per sé una divagazione. Limitandoti al fatto singolo o addirittura occasionale rinunci al "generale", rinneghi il "fondamento", occulti la "totalità", o qualunque altro nome tu voglia dare all'oggetto della filosofia, e ti sei giocato la tua pretesa di fare della filosofia».

«Nel tuo saggio, - continua in fretta (perché cerca di prevenire le domande imbarazzanti circa il punto preciso a cominciare dal quale si può fare della filosofia e in che cosa consista questa "attività" se ogni oggetto determinato ne è di per sé indegno) - nel tuo saggio su *Radio e televisione* hai interpolato osservazioni di principio sull'"essenza dell'immagine" . In che cosa consiste la tua divagazione? In questa interpolazione? O non piuttosto nel fatto che invece di fare della "filosofia estetica in genere", anzi, invece di

fare semplicemente della filosofia, ti sei lasciato ¹⁹ andare a parlare di qualche cosa di particolare ed empirico, appunto della televisione, e ne hai fatto il presunto oggetto del tuo filosofare? E poiché ti sei inoltrato così in un settore che (a prescindere dalla sua indegnità) è inaccessibile al concetto filosofico, la tua divagazione è addirittura “eccessiva”. Non fraintendere l'espressione: la adopero in senso filosofico. Tu eccedi, ossia: tu tendi eccessivamente il legame che, ancorato al concetto generale, può essere sì più o meno elastico, ma la cui elasticità non è illimitata e che non si può stiracchiare al punto che il suo capo libero venga in contatto con ogni fenomeno individuale e quanto mai contingente, quindi, per esempio, con la televisione. La tua divagazione sta dunque già nella scelta dei tuoi temi. Sarebbe invece errato chiamare “divagazione” le tue osservazioni sull'essenza dell'immagine. Perché per suo mezzo hai cercato appunto di “giungere al fondo” del fenomeno singolo: e non avrebbe certo senso parlare di una “divagazione che giunge al fondo”. Non è dunque una trasgressione filosofica ma, al contrario, un atto di contrizione: di contrizione di fronte al tribunale delle idee, un tentativo di riparazione». Così il rigorista.

E non lui soltanto. Insieme a lui, voci ammonitrici si levano infatti da due millenni e mezzo. E in realtà, in cosa mai è consistita la passione filosofica, quella dei filosofi più disparati, se non nel distacco dal contingente, dal *mundus sensibilis* e nel volgersi verso «ciò che è propriamente essenziale», il *mundus intelligibilis*? Effettivamente questo dualismo, ossia il tacito presupposto della legittimità di tale bipartizione, ha costituito la metafisica dell'Occidente, la metafisica comune a tutti i filosofi; la premessa metafisica persino dei filosofi empiristi, perché se essi non l'avessero condivisa, mai avrebbero voluto stabilire l'empirismo quale principio e fondamento. Del resto, non è possibile non ascoltare quelle voci. E il fatto che chi scrive abbandoni continuamente la descrizione dei fenomeni concreti e contingenti della nostra epoca per tornare ripetutamente a immergersi in trattazioni di principio, dimostra che nemmeno lui può sottrarsi senz'altro a questo monito: ma nemmeno può seguirlo senz'altro.

Com'è vero che nessuno può seguirlo e che nessuno l'ha mai

seguito.

Perché l'ideale intransigente, in un senso del tutto peculiare, è *ir-realistico*. Con il che si vuol dire che la supina obbedienza al monito semplicemente soffocherebbe in germe ogni attività filosofica. Per quanto sia in un certo senso vero che il filosofo «vive nel generale», l'attività filosofica, a differenza della mistica e del mero rituale della magica pronuncia dell'«Om», non può mai esaurirsi nella contemplazione dell'idea del «generale», della «totalità» e del «fondamento»; il filosofo in realtà deve sempre prender di petto *qualche cosa*, qualche cosa di specifico, qualche cosa di fundamentalmente distinto, qualche cosa appunto che egli investiga fino in fondo - insomma: la realtà stessa dell'attività filosofica comporta che il filosofo ignori l'essenza della filosofia nella sua formulazione intransigente: questo suo ignorarla è condizione della sua esistenza e della continuità della sua esistenza. Con ciò si vuol dire inoltre che chi fa della filosofia non soggiorna nel mondo soltanto in qualità di filosofo, non è circondato soltanto dall'orizzonte dei «concetti generali», non è solo affascinato dalla bellezza della «totalità» e intimidito o attratto dal «fondamento»; ma che inoltre, anzi in primo luogo, vive come normale vicino di casa dei suoi vicini di destra e di sinistra, è uomo nato da donna, afflitto da bisogni e mortale, allettato e circondato da *haecceitates* che lo trascinano e lo spingono verso l'attività filosofica. Sì, proprio delle ecceità. Perché per il carattere arbitrario della loro fatticità, per l'assoluta imprevedibilità e indeducibilità del loro darsi, e del darsi in quel dato modo, esse propongono altrettanti enigmi e sono altrettanto profondamente inquietanti dei «concetti generali», della «totalità», del «fondamento»; anzi forse anche più profondamente inquietanti, perché la «totalità» e il «fondamento» sono considerati appunto come le dimensioni della risposta in cui tutte le domande si acquietano. «In fondo, - è detto in un dialogo di un sofista molussico - in fondo è ozioso andare in fondo alle cose. Perché se il fondo fosse il loro fondamento, allora non sarebbero queste cose qui, queste singole cose staccate dal loro fondamento. Ci deve essere una ragione fondamentale per cui non sono nel fondamento, ma sono esse stesse: oppure, chissà, ci sono altrettanti fondamenti

quante cose».

Se il ragionamento disperato del sofista molussico fosse giusto, allora il fallimento della filosofia sarebbe suggellato (cosa che, naturalmente, non invaliderebbe per nulla la verità di quel pensiero). Non è questa la sede per sviluppare più a fondo il suo argomento. Se lo citiamo è solo allo scopo di mostrare, con un esempio estremo, che può essere proprio il fenomeno specifico, singolo e occasionale a far riflettere più che mai il filosofo.

Comunque, una cosa è certa: chi nega senz'altro che il fenomeno singolo possa essere oggetto dell'attività filosofica, perché è soltanto contingente ed empirico, sabotà la propria attività filosofica; e somiglia a quel cittadino di Schilda che, prima di andare ad abitare in casa sua, ne murò la porta dall'esterno, perché, come scrisse, morente, sullo stipite, era «qualche cosa di ambiguo», un «buco nel guscio, una cosa mezza dentro e mezza fuori»; e fu trovato assiderato davanti alla soglia.

Ma lasciamo stare le immagini. In realtà nessun filosofo (a meno che non si limiti a pronunciare «Om» e quindi sostituisca la mistica alla filosofia) è in grado di fornire ragguagli su che cosa rientri o meno nella sua competenza, cioè fino a qual punto possano essere specifici ed empirici gli argomenti di cui si occupa, perché egli si trovi ancora entro i legittimi confini delle attribuzioni filosofiche; né è in grado di indicare quando comincia a uscire dai limiti della sua competenza. E se crede di poterlo indicare, non è però in grado di giustificare la sua linea di demarcazione. Non è affatto sicuro che la filosofia si sia mai posta seriamente questo problema. A ogni modo non ricordo che mi sia mai capitato sotto gli occhi qualche cosa che possa dirsi una storia di ciò che di volta in volta è stato considerato «degno di presentarsi in società» in campo filosofico, di una specificità per l'appunto ancora ammissibile. Se esistesse un'indagine del genere, con ogni probabilità i suoi risultati sarebbero estremamente umilianti per il filosofo; perché rivelerebbe certo che i criteri di scelta non sono stati mai altro che convenzionali, dunque sempre non-filosofici, anzi anti-filosofici. Dubito assai che Hegel sarebbe stato in grado di rispondere alla domanda perché, nella sua esposizione della storia, egli abbia

accolto nel sistema questo dato avvenimento come «degno di esser presentato nella buona società filosofica» e ne abbia escluso quell'altro come proletario dell'empiria. E nessuno potrà affermare in coscienza che oggi le cose vadano meglio: che il limite sia meno incerto di prima. Per esempio non è possibile rispondere in termini filosofici perché nell'antropologia filosofica ufficialmente riconosciuta si abbia il diritto di fare della filosofia sull'«uomo» (che, in fin dei conti, è anche soltanto uno *specificum* empirico), mentre verremmo subito accusati di mancanza di serietà se scrivessimo una «Filosofia del moscerino» oppure una «Filosofia del bambino». Naturalmente non voglio negare che i filosofi di professione credano perlopiù di sapere esattamente quale sia il grado di specializzazione permesso, fin dove sia lecito arrivare, che cosa sia ancora filosoficamente «dicevole». Tuttavia la loro sicurezza di sé è perlopiù soltanto la non-filosofica sicurezza di sé di coloro che seguono una consuetudine. Quanto più si mostrano sicuri di sé a questo riguardo, tanto più si è autorizzati a diffidare di loro in quanto filosofi. E spesso hanno dovuto pagare a caro prezzo la loro sicurezza. Lo spettacolo dell'epoca posthegeliana, nella quale la maggior parte dei filosofi, per timore dei «passi falsi», ha lasciato fare passi veramente nuovi nell'ambito del particolare e dell'occasionale ai Kierkegaard, ai Nietzsche, ai Feuerbach e ai Darwin, ai Marx e ai Freud e ai grandi scienziati delle singole scienze e persino a grandi romanzieri, grandi dilettanti di filosofia, i quali spesso non chiamavano nemmeno «filosofia» il loro filosofare e non sentivano alcuna inibizione a spostare i segnali di divieto e ad allargare i confini, questo spettacolo non ispira certo reverenza. E se oggi si danno diligentemente da fare per prender domicilio entro i confini ampliati a quel tempo dai non-professionisti, e ormai diventati legali, oppure se annunciano oggi ufficialmente «sistemi elastici» o presentano teorie sistematicamente fondate sull'assenza di sistemi, nemmeno questi tentativi di mettersi in pari compensano le occasioni mancate allora.

Il lettore capirà come un amante della verità, il quale vede i suoi modelli in questi grandi spiriti scevri di pregiudizi, possa prendere di petto gli argomenti speciali, anche a costo di lasciare insoluto il

problema se e fino a qual punto ciò che fa si possa ancora chiamare «filosofia». Non ha molta importanza se i pomodori sono chiamati «frutta» o «ortaggi», purché siano nutrienti. Chi fa veramente della filosofia procede nella sua opera anche quando nell'atto del suo lavoro non sa se ha oltrepassato il confine consentito della specificità particolare; anzi persino se non ha mai la certezza di non aver, già da tempo, tirato troppo e «teso eccessivamente» quel legame che è ancorato nel «principio fondamentale», insomma: di non fare delle *divagazioni*. Ma per l'appunto egli ritiene ozioso consacrarsi a considerazioni di principio per stabilire se questa o quella osservazione valga ancora come «filosofia» o non più, e per quale autore. Le cose stesse sono determinanti. Come l'astronomo non si interessa di astronomia, ma di stelle, e perciò fa dell'astronomia, così chi scrive non si interessa di filosofia. Se questa «c'è» o «non c'è» è cosa di importanza assolutamente secondaria. E non è affatto determinante come siano distribuiti i diritti di proprietà delle riserve di caccia: se rientrano nelle competenze dei filosofi o meno. Quel che importa è soltanto ciò che si riporta a casa dall'*excursus*, dall'escursione. Se è qualche cosa di nutriente o no.

E con ciò è chiarito il nostro avvertimento: che il pericolo dello «scatto di ritorno» diventi tanto più grande quanto più si tende un «legame» è senz'altro attendibile: poiché quanto più noi lo tenderemo, con sempre maggior violenza scatterà indietro. In altre parole: il lettore che si trova nel bel mezzo della trattazione di un fenomeno attuale si sentirà improvvisamente portar via e trascinare nelle oscurità di problemi filosofici fondamentali; e viceversa, prima ancora che si sia messo a suo agio, sarà ritrasferito sulla linea del fronte delle attualità.

A questo avvertimento dobbiamo far seguire subito il secondo: e cioè che ci si troverà di fronte a un fatto inusitato, che apparirà ancora più irritante del primo. Non riguarda tanto gli argomenti «troppo singolari», quanto la loro esposizione. Infatti perlomeno talune esposizioni appariranno *esagerate*. E ciò per il semplice motivo che *sono* esagerazioni.

Naturalmente, dato che lo uso io stesso, attribuisco a questo termine un significato diverso dall'usuale. Un significato metodico. Che cosa vuol dire?

Vuol dire che esistono dei fenomeni che non si possono trattare senza accentuarli e ingrandirli; e ciò perché senza tale deformazione non si potrebbero identificare né scorgere e, dato che si sottraggono all'osservazione a occhio nudo, essi ci pongono davanti all'alternativa: «esagerarli o rinunciare a conoscerli». La microscopia o la telescopica sono gli esempi più pertinenti, perché cercano di scoprire la verità mediante immagini ampliate.

Come mai anche il nostro argomento richiede una «esagerazione» del genere? Perché gli oggetti della nostra indagine, se li osserviamo a occhio nudo, si presentano così sfocati? Come mai si sottraggono a tal punto da esigere una esposizione «amplificante»?

Il sottotitolo del nostro scritto offre la risposta, perlomeno una risposta indiretta, a tale domanda.

Questo sottotitolo, in cui è riassunto il tema complessivo dei saggi è: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*. Sarebbe più esatto: «Sulle metamorfosi dell'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale».

Non è da ieri che è scoppiata questa rivoluzione. Ha accumulato già da tempo le premesse materiali di queste metamorfosi dell'anima e ne appresta ogni giorno di nuove. Ma l'anima ha progredito di pari passo con queste premesse completamente modificate? Procedo di pari passo con le premesse che si modificano quotidianamente?

Nemmeno per sogno.

Anzi non c'è nulla che sia altrettanto caratteristico di noi, uomini di oggi, quanto *la incapacità della nostra anima di rimanere up to date, al corrente con la nostra produzione*, dunque di muoverci anche noi con quella velocità di trasformazione che imprimiamo ai nostri prodotti, e di raggiungere i nostri congegni che sono scattati avanti nel futuro (chiamato «presente») e che ci sono sfuggiti di mano. La nostra illimitata libertà prometeica di

creare sempre nuove cose (costretti come siamo a pagare senza sosta il nostro tributo a questa libertà) ci ha portati a creare un tale disordine in noi stessi, esseri limitati nel tempo, che ormai seguiamo lentamente la nostra via, seguendo di lontano ciò che noi stessi abbiamo prodotto e proiettato in avanti, con la cattiva coscienza di essere antiquati, oppure ci aggiriamo semplicemente tra i nostri congegni come sconvolti animali preistorici. Se l'immagine surrealista è definita dal fatto che elementi totalmente disparati, anzi contraddittori, persino reciprocamente letali, vi compaiono insieme, anzi in una interdipendenza che li paralizza reciprocamente, non esiste realizzazione più «classica» del surrealismo dell'immagine costituita da una macchina calcolatrice e da un uomo che le sta davanti.

Chiamiamo «*dislivello prometeico* » l' *asincronizzazione* ogni giorno crescente *tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti*, la distanza che si fa ogni giorno più grande.

Naturalmente questo «dislivello» non è rimasto ignorato. Per esempio, era stato intravisto nella dottrina marxista della «sovrastuttura», soprattutto nell'indagine della differenza di ritmo nello sviluppo dei due piani «infrastruttura» e «sovrastuttura». Ma non più che intravisto. Poiché il dislivello di cui si era interessato il marxismo era solo uno tra i tanti, solo un campione tratto da un complesso enormemente più vasto, nel quale si possono distinguere fenomeni di dislivello dei tipi più diversi. Oltre alla differenza, trattata dal marxismo, tra condizioni della produzione e teorie («ideologiche») c'è, per esempio, il dislivello tra *fare* e *immaginare*, tra *agire* e *sentire*, tra *conoscenza* e *coscienza* e infine, e soprattutto, quello tra il *congegno* fabbricato e il *corpo* dell'uomo (che non è tagliato sulla misura del «corpo» del congegno). Tutti questi «dislivelli», ognuno dei quali sarà chiamato in causa nel corso di questa indagine, presentano la stessa struttura: cioè una facoltà è in *anticipo* sull'altra, perciò una *arranca* dietro all'altra: come la teoria ideologica rimane indietro in confronto alle condizioni di fatto, così l'immaginare in confronto al fare: è ben vero che possiamo fare la bomba all'idrogeno, ma non siamo in grado di raffigurarci le conseguenze di quel che noi stessi abbiamo

fatto. E allo stesso modo il nostro sentire arranca dietro al nostro agire: con le bombe possiamo distruggere centinaia di migliaia di uomini, ma non compiangere né rimpiangere. E infine, ultimo della retroguardia, umiliatissimo ritardatario, ancor oggi coperto dei suoi cenci folkloristici, il corpo umano trotterella a grandissima distanza dietro a tutti, privo di sincronizzazione con tutti quelli che lo precedono.

Ognuno di noi consta dunque di una serie mal connessa di esseri singoli variamente antiquati, che marciano a ritmo diverso. E anche se questa è soltanto un'immagine - la sua forza è tuttavia sufficiente a vibrare il colpo di grazia all'ideale, del resto già logoro, del XIX secolo: quello della «personalità armoniosa».

Effettivamente questa mancanza di sincronizzazione delle diverse «facoltà» umane e, in primo luogo, la mancanza di sincronizzazione dell'uomo con i suoi prodotti, ossia il «dislivello prometeico», costituisce uno dei motivi principali del nostro lavoro. Ma ciò non significa già che noi sottoscriviamo la risoluzione usuale e comunemente ritenuta ovvia: di adattare, per esempio, agli altri ritmi quello della trasformazione della produzione. Non contestiamo già il fatto che i prodotti facciano di tutto per ottenere che l'uomo adegui il suo ritmo al loro; e nemmeno che gli uomini cerchino febbrilmente di soddisfare tale esigenza. Ma ci si domanda se lo fanno con successo, o anche se lo fanno a ragione. Perché nulla vieta di pensare che la trasformazione dei congegni procede con troppa rapidità, assolutamente con troppa rapidità;² che i prodotti esigono da noi qualche cosa di eccessivo, qualche cosa di impossibile e che, con la loro pretesa, ci cacciano realmente in uno stato patologico collettivo. Oppure, per esprimerci con altre parole, secondo il punto di vista di chi produce: non è del tutto escluso che *noi*, che fabbrichiamo questi prodotti, siamo sul punto di edificare un mondo con cui non siamo capaci di mantenerci al passo e, per «afferrare» il quale, si pongono esigenze assolutamente esorbitanti dalle capacità della nostra fantasia, delle nostre emozioni e della nostra responsabilità. Chissà, forse abbiamo già edificato un mondo del genere. In fin dei conti, a parte la sua inimitata capacità formale di produrre, l'uomo, per il resto, è un tipo morfologico più o meno

determinato, quindi di un'adattabilità più o meno limitata: un essere dunque che non può venir rimodellato a piacere né da altre forze né da lui stesso, un essere la cui elasticità non si lascia strapazzare *ad libitum*. E altresì evidente che nella sua qualità di attore che trasforma se stesso gode di molto minore libertà e si trova molto più presto di fronte a una barriera invalicabile che non nella sua qualità di «libero creatore» dell'allestimento o degli accessori scenici del suo mondo storico. E non è un puro caso né un segno di diletterismo filosofico se, nonostante l'enorme varietà di mutamenti della storia, riaffiora sempre di nuovo la domanda se «l'uomo si sia modificato» e si modifichi. Mi sembra che oggi una *critica dei limiti dell'uomo*, dunque non soltanto della sua ragione, ma *dei limiti di tutte le sue facoltà* (della sua fantasia, del suo sentire, della sua responsabilità ecc.) sia quel che si *debba richiedere in primo luogo dalla filosofia*, oggi che la sua attività produttiva sembra aver travolto ogni limite rendendo, così, tanto più chiaramente visibili i limiti tuttora esistenti delle altre facoltà. Il vago speculare sulla nostra qualità di esseri limitati, che non prende nemmeno lo spunto dalla nostra indigenza, ma esclusivamente dalla nostra morte (la quale, strano a dirsi, è argomento «più degno di essere presentato nella buona società metafisica» che non la nostra fame), oggi non basta più. Si sente realmente la necessità di ritracciare i confini.

Che rapporto c'è tra questa riflessione interpolata e l'avvertimento che le nostre trattazioni sono «esagerate»?

A causa del «dislivello prometeico» la nostra propria metamorfosi è in ritardo; la nostra anima è rimasta molto indietro in confronto al punto a cui è arrivata la metamorfosi dei nostri prodotti, ossia del nostro mondo. Ciò significa che molti dei suoi lineamenti non hanno ancora trovato il loro posto nella fisionomia generale, che parecchi si annunciano solamente, e in modo approssimativo e non pregnante; soltanto una minima parte ha acquistato un profilo chiaro e adeguato ai tempi (ossia adeguato alla seconda rivoluzione industriale). E infine (dato che i ritardi ora citati sono pur sempre casi relativamente «riusciti»), infine ci

possono essere dei tentativi di ⁷ metamorfosi che non acquistano mai figura riconoscibile per via diretta, poiché la fatale rigidità e la limitata capacità della nostra fantasia o del nostro sentire impediscono la loro riuscita; e questi possono venir individuati solo indirettamente come *sincronizzazioni mancate* attraverso un comportamento dettato dal panico o altrimenti patologico. Alcuni anni or sono i giornali americani parlarono del caso di un pilota di un aeroplano da bombardamento che, dopo aver contribuito, uno tra molti, e senza malizia alcuna, a devastare paesi e città in azioni di guerra, tentò nel dopoguerra di «rendersi conto di ciò che egli stesso aveva fatto», ossia di «diventare colui che era (in base alle sue azioni)»; e che finalmente, poiché l'identificazione con se stesso non gli riuscì, e non poté quindi sviluppare «l'anima adeguata all'epoca», si rifugiò, sconvolto, in un convento. Questa vittima dell'epoca non sarà stata l'unica del suo genere e non resterà certo l'unica. Il suo *I still don't get it*, che i giornali pubblicarono dopo il suo primo anno di clausura, è, nella sua semplicità, il classico attestato del vano sforzo da lui fatto, come portaparola dell'umanità di oggi, per mettersi alla pari con se stesso.³

Questa è dunque la situazione: le anime di questa nostra epoca, proprio a causa del «dislivello», sono in parte ancora *in the making*, quindi *non ancora finite*; in parte sono refrattarie a ricevere un'impronta definitiva, quindi non saranno *mai finite*. Se, ciò nonostante, si cerca di disegnare un ritratto di queste anime, come facciamo qui, si corre evidentemente il pericolo di prestare una fisionomia troppo definita ai volti in realtà ancora informi e indeterminati, di dar loro un rilievo che non spetta loro, almeno secondo il giudizio dell'istantanea fotografica, di presentare caricature come ritratti. Dunque di *esagerare*.

Ma se si rinuncia a questa esagerazione, se si tralascia di prolungare la direttrice di marcia, lungo la quale le anime si sforzano di trasformarsi, e di presentare come raggiunta la meta della metamorfosi (spesso soltanto intenzionale, ma raggiunta solo parzialmente o niente affatto), si corre il pericolo opposto, di rendere irriconoscibili le fattezze e persino la direttrice di marcia.

Tale esagerazione è tanto più legittima, in quanto *la tendenza di fatto della nostra epoca è addirittura di forzare la metamorfosi con mezzi esagerati*, per esempio a mezzo dello *Human Engineering*. La nostra rappresentazione «esagerante» è dunque solo una parte di questa «esagerazione» che oggi si verifica di fatto: è solo *la rappresentazione esagerante di ciò che viene prodotto nell'esagerazione*.

Questo è dunque il nesso tra «dislivello» ed «esagerazione». Così abbiamo allontanato il sospetto che parlando di «esagerazione» avessimo di mira qualche cosa di sensazionale. Quindi ci tuffiamo ora *medias in res*, nella nostra prima rappresentazione esagerante: quella della «vergogna prometeica».

Parte prima
Della vergogna prometeica

Fossi Motor Taldeitali
vergognarmi non dovrei,
volentieri accetterei
tutti i giorni, sempre uguali:

Il congegno è definito,
immutabili i sentieri;
fare quel che ho fatto ieri
e domani - a menadito.

C'è qualcuno fra gli essenti
che il mio nome saper merita?
di conoscer niun si pérta
chi son stati i miei parenti,

che in un grembo anch'io ho nuotato,
cittadin del mondo acquatico,
che il mio aspetto, non simpatico,
fu di un grumo insanguinato,

che non fui cotto nel forno,
nello stampo, incandescente,
che non ebbi - animo e mente –
corazzati il primo giorno.¹

*I. Primo incontro con la vergogna prometeica.
L'odierno Prometeo domanda: Chi sono mai?*

Comincio con alcuni appunti di diario presi in California.

11 marzo 1942

«Credo di essere capitato sulle tracce di un nuovo *pudendum*; di un motivo di vergogna che non esisteva in passato. Lo chiamo per il momento, per mio uso, “*vergogna prometeica*”, e intendo con ciò “*vergogna che si prova di fronte all'umiliante' altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi*”».

Si è aperta qui un'esposizione tecnica e insieme con T. ho preso parte a una visita guidata. T. si è comportato in modo stranissimo; tanto strano che, da ultimo, osservavo solo lui invece delle macchine esposte. Infatti, non appena uno dei complicatissimi pezzi veniva messo in azione, abbassava gli occhi e ammutoliva. Ancora più curioso il fatto che nascondeva le mani dietro la schiena, come se si vergognasse di aver portato questi suoi arnesi pesanti, goffi e antiquati, all'alto cospetto di apparecchi funzionanti con tanta precisione e raffinatezza.

Ma questo «come se si vergognasse» è espressione troppo timorosa. Tutto l'insieme del suo comportamento non lasciava adito a dubbi. Gli oggetti di cui egli riconosceva l'esemplarità, la superiorità, l'appartenenza a una più elevata classe dell'essere, per lui tenevano realmente il posto che per i suoi antenati avevano tenuto le autorità o le classi sociali riconosciutamente «superiori». Doversi presentare al cospetto di quei meccanismi perfetti nella sua goffaggine di essere di carne, nella sua imprecisione di creatura, gli

era realmente insopportabile; si vergognava davvero.

Se cerco di approfondire questa «vergogna prometeica», trovo che

il suo oggetto fondamentale, ossia la «*macchia fondamentale*» di chi si vergogna, è l' *origine*. *T. si vergogna di essere divenuto invece di esser stato fatto*, di dovere la sua esistenza, a differenza dei prodotti perfetti e calcolati fino nell'ultimo particolare, al processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita. La sua onta consiste dunque nel suo «*natum esse*», nei suoi bassi natali; che egli (non altrimenti del cronista biografo di fondatori di religioni) giudica «bassi» *perché* sono natali. Ma se egli si vergogna di questa sua origine antiquata, si vergogna naturalmente anche del risultato difettoso e ineluttabile di questa origine: *di se stesso*.²

Del resto T. era rimasto silenzioso durante tutta la visita e ritrovò la parola soltanto molto tempo dopo che l'avemmo terminata. Anche questo particolare conferma, mi sembra, la mia ipotesi sulla vergogna: perché, se la vergogna si esprime in qualche modo, ciò avviene proprio mediante il tentativo di nascondere se stessi; qualsiasi estrinsecazione sarebbe stata, a ogni modo, in contraddizione con la vergogna.

13 marzo

A proposito del comportamento di T.

La fierezza prometeica consiste nel rifiuto di essere debitori di qualche cosa, persino di se stessi, ad altri; l'orgoglio prometeico consiste nel dovere tutto, persino se stessi, esclusivamente a se stessi. E' vero che resti di questo atteggiamento, tipico del *selfmade man* del xix secolo, sono vivi ancor oggi; ma non costituiscono più una nostra caratteristica. Al loro posto sono subentrati manifestamente atteggiamenti e sentimenti di un altro genere; atteggiamenti derivati dal curioso destino del prometeismo:

Giacché esso ha subito un rivolgimento realmente dialettico. In certo qual modo Prometeo ha riportato una vittoria troppo trionfale, tanto trionfale che ora, messo a confronto con la sua

propria opera, comincia a deporre l'orgoglio che gli era tanto naturale nel secolo passato e comincia a sostituirlo con il senso della propria inferiorità e meschinità. «Chi sono io mai? - domanda il Prometeo del giorno d'oggi, il nano di corte del suo proprio parco macchine, - chi sono io mai?»

Il desiderio dell'uomo odierno di diventare un selfmade man, un prodotto, va visto dunque su questo sfondo mutato: Non già perché non sopporta più nulla che egli stesso non abbia fatto, vuole fare se stesso; ma perché non vuole essere qualche cosa di non-fatto. Non perché provi indignazione per essere fatto da altri (dio, dèi, natura), ma perché non è fatto per nulla e, nella sua qualità di non fatto, è inferiore a tutti i suoi prodotti fabbricati.

14 marzo

Si tratta dunque, evidentemente, della variante di un'aberrazione classica: cioè dello «scambio tra fattore e cosa fatta». L'espressione è di sant'Agostino, che la usa nelle *Confessioni* per designare l'errore religioso κατ' ἑξοχήν, cioè l'adorazione di un *creatum* (del mondo o di un pezzo di mondo), mentre essa è dovuta al creatore e solo a lui; oppure la raffigurazione di un Dio a immagine e somiglianza di un tale *creatum*. Il parallelismo tra le due aberrazioni è chiaro: anche nella sua «vergogna prometeica», infatti, l'uomo preferisce la cosa fatta al fattore; anche in questo caso attribuisce alla cosa fatta il rango superiore nell'essere. Naturalmente l'analogia finisce qui: perché nella «vergogna prometeica» all'uomo è assegnata una parte totalmente diversa: mentre per sant'Agostino l'uomo apparteneva *eo ipso* alle creature, nel nostro caso si presenta esclusivamente nella sua veste di *homo faber*, cioè come l'essere che fabbrica i suoi prodotti. «Scambio tra creatore e creato» significa dunque qui che gli onori che egli tributa ai suoi oggetti li deve in realtà a se stesso e solo a se stesso. La sua aberrazione non prova dunque superbia, ma autodegradazione, dato che egli nega a se stesso gli onori che gli competono. Come testimonia T. con il suo comportamento.

In una leggenda molussica è detto che il dio creatore molussico

Bamba, dopo aver creato le montagne molussiche, si ritirò immediatamente nell'invisibile e che «da quel momento è rimasto invisibile, perché si vergognava, di fronte alle cime, di non essere una di loro». T. corrisponde a questo dio molussico.

15 marzo

È ben vero che T. vuole anche esser«ci». Ma esserci in qualità di «figlio naturale», invece che in qualità di prodotto legittimo, in qualità di procreato invece che di fabbricato, di uomo invece che di meccanismo «pari» agli altri meccanismi, di meccanismo che funziona con precisione, trasformabile, riproducibile - ecco ciò che lo addolora, ciò che lo disturba; e probabilmente (anche se non impiega questa espressione, anche se nemmeno esprime a parole la sua delusione) egli lo considera addirittura un peccato originale. Insomma, nelle parole della canzone molussica all'industria:

Dalla cromata lucida matrice
il congegno perfetto uscito or è.
Qual contrasto con te, uomo infelice,
che nascesti - purtroppo! - *démodé*.

Preformato, fatal disattenzione
troppo presto in un grembo ti ha deposto.
Per noi tu manchi assai di precisione;
su questa terra per te non v'ha posto.

Invano tu, nel campo dell'esatto
d'alzar la testa tenti e tenterai.
Ciò spetta a noi, oggetti, a te non mai.
E rassegnati: ciò che è fatto è fatto.³

2. Si discutono tre obiezioni: la vergogna prometeica è assurda; e invisibile; è banale

L'affermazione che esista una nuova varietà di vergogna finora

sconosciuta, o che perlomeno essa stia nascendo, provocò le tre seguenti obiezioni da parte di coloro a cui lessi questi appunti di diario:

Prima obiezione: «Noi stessi abbiamo fatto le macchine. Il nostro atteggiamento naturale e legittimo di fronte a loro è dunque quello dell'orgoglio. La supposizione che l'homo faber arrossisca di fronte a ciò che ha fabbricato, il produttore di fronte ai suoi prodotti, è assurda».

Risposta: Questa obiezione è retorica. Le parole di solidarietà «noi» e «nostro», impiegate, non sono che pure parole. Non è vero che «noi» siamo orgogliosi. Chi è «noi»?

Ammesso che ci sia qualcuno che possa aver diritto a un «noi» del genere, sarebbe soltanto la minoranza degli scienziati, degli inventori e degli esperti, che dominano veramente gli arcani. Ma *noi*, cioè il 99 per cento dei contemporanei, non abbiamo «fatto» le macchine (per esempio quelle cibernetiche); non le vediamo come opera «nostra», anzi ci sembrano inquietanti; e quanto abbiamo prodotto noi stessi non è mai inquietante. Nemmeno se avessimo preso parte alla fabbricazione sentiremmo di essere i loro orgogliosi creatori. Neppure coloro che producono realmente il mondo delle macchine e dei prodotti, gli operai, sono orgogliosi del «loro» prodotto. E ciò perché i processi di produzione si suddividono in tanti atti singoli, che non c'è posto per l'orgoglio (né per il prodotto finito individuale, né per il mondo delle macchine e dei prodotti preso nel suo insieme); perché nessun prodotto finito rivela che vi sono investiti qualità e prestazioni *loro* (di quegli operai individuali). Ma si può essere orgogliosi soltanto di quelle prestazioni che portano le tracce del nostro lavoro, che si prestano a tale identificazione. Il mondo delle macchine non è «loro» in quanto oggetto d'orgoglio, come non lo è in quanto proprietà. E ancora tanto meno, naturalmente, di coloro che non sono nemmeno inseriti nel processo di produzione.

No, nonostante l'enorme aumento e diffusione delle cognizioni tecniche e nonostante tutti sappiamo, naturalmente, che i prodotti non crescono sugli alberi, per la maggior parte degli uomini d'oggi

la loro qualità essenziale non è di essere dei prodotti e ancor meno, certamente, di essere testimonianze della nostra sovranità prometeica; ma quella di «esserci» semplicemente; e in primo luogo in quanto merci, necessarie, desiderabili, superflue, alla mia portata o fuori della mia portata, che diventano «mie» soltanto quando le ho comperate. Anzi sono documenti della nostra insufficienza piuttosto che della nostra forza: se non altro perché la sovrabbondanza dei prodotti che vengono esposti in un paese altamente industrializzato, e che non possiamo acquistare, è semplicemente travolgente: le vetrine dei negozi sono infatti l'esposizione permanente di ciò che *non* si ha.

In quanto poi all'uomo che si trova per la prima volta di fronte a una macchina calcolatrice in azione, egli è ancora assai più lontano dal sentire orgoglio o senso di sovranità. Lo spettatore che esce nella esclamazione: «Accipicchia, come siamo in gamba ad aver *questo*» è semplicemente un pagliaccio inventato. Invece bisbiglia, scuotendo la testa: «Dio mio, che cosa non è capace di fare *quella là!*» (cioè la macchina); e nel frattempo si sente assai a disagio nella sua pelle di creatura; perché da un lato si sente rabbrivire, dall'altro si sente umiliato.

Seconda obiezione: «Non mi è mai accaduto di osservare manifestazioni di questa vergogna prometeica».

Risposta: Possibilissimo. Solo di rado si lascia cogliere in flagrante. Di solito bisogna scoprirla indirettamente attraverso il modo di comportarsi (a meno che colui che si sente umiliato dai prodotti non lo constati in se stesso). E ciò per i seguenti motivi, che dipendono dall'essenza stessa della «vergogna».

I. I tipi di vergogna a noi più noti (per esempio il pudore sessuale) si fanno acuti nei rapporti tra persona e persona; e diventano visibili (sotto specie di blocco delle facoltà di comunicazione) appunto quando le persone si trovano l'una di fronte all'altra. Invece la «vergogna prometeica» è una vergogna che sorge nel commercio tra uomo e oggetto. Poiché manca l'interlocutore uomo, di fronte a cui ci si vergogna, l'uomo manca perlopiù anche in qualità di osservatore.

II. Non è vero che la vergogna ³⁷ «compare». ⁴ Perché, dove «compare», non è che si faccia vedere, anzi si «ritrae»: chi si vergogna cerca di nascondere la sua macchia e se stesso. Ma colui che si vergogna non è in grado di realizzare per intero il suo desiderio (di «sprofondare sottoterra», ossia di scomparire completamente). Dal fallimento di questa vergogna derivano due conseguenze singolari, se si vuole «dialettiche», che spiegano la «invisibilità della vergogna».

Prima conseguenza: poiché chi si vergogna *rimane*, e poiché la vergogna mediante la sua comparsa mette a nudo la macchia, una seconda vergogna si aggiunge sempre alla vergogna originaria: *la vergogna di vergognarsi*. La vergogna si accumula («itera») dunque automaticamente, in certo qual modo nutrita dalla sua propria fiamma; e brucia tanto più forte quanto più a lungo brucia.

Seconda conseguenza: per por fine a questa auto-accumulazione della vergogna che si fa più insopportabile di minuto in minuto, colui che si vergogna si serve di un trucco: *cioè, invece di nascondere la sua macchia e se stesso, egli nasconde la sua vergogna*, anzi lo stesso suo gesto di nascondersi. Egli prende di colpo un atteggiamento addirittura opposto alla vergogna, per esempio l'atteggiamento di chi se ne infischia, o un atteggiamento di spudoratezza; per celare il fatto che si vergogna, si strappa per così dire la camicia di dosso, con la qual cosa spesso non vuole ingannare soltanto colui di fronte al quale si vergogna, ma anche se stesso. Non soltanto in situazioni individuali (erotiche) è dato osservare questo processo: nella vita amorosa americana odierna non c'è motivo più forte della vergogna di venir considerato ancora puritanamente pudibondo. Conseguenza: il bikini. In altre parole: per nascondere il suo desiderio di nascondersi il vergognoso decide di ritornare sul piano della più normale visibilità. «Chi non si nasconde, - egli ragiona - chi rimane in vista, non desta il sospetto di esser preso da vergogna (e con ciò di essersi macchiato di una colpa)». Egli si comporta quindi all'incirca come chi ha indosso un vestito strappato e che conserva un atteggiamento di superiorità tale che gli consente di trattare lo strappo come se non esistesse. Se la vergogna rimane invisibile, ciò avviene perché *«la si nasconde*

mediante la visibilità».

Terza obiezione: «È possibile che T. si sia vergognato. Ma questa "vergogna prometeica" non sarebbe un fenomeno nuovo ed emozionante; piuttosto sarebbe una manifestazione di un fenomeno noto da tempo: cioè un sintomo della "riduzione a cosa" (o "reificazione") dell'uomo, discussa fino alla nausea».

(Risposta: No. È un sintomo di qualche cosa di più. Perché ciò che T. considera un'onta non è affatto di essere ridotto a cosa, ma al contrario di non esserlo - e perciò non è accettabile l'espressione «vergogna per la cosa» a cui avevo pensato in un primo tempo. Ma assumendo questa posizione, vergognandosi cioè di non essere una cosa, l'uomo ha compiuto un passo innanzi nella storia della sua riduzione a cosa: è arrivato al punto di riconoscere la superiorità delle cose, di mettersi sul loro stesso piano, accetta la propria riduzione a cosa e rifiuta di non essere ridotto a cosa, lo considera un difetto. Oppure - se si suppone che persino questo passo sia già stato compiuto - ne ha fatto uno ulteriore: è arrivato al punto che questa sua presa di posizione (accettazione, e rispettivamente rifiuto) è diventata per lui una seconda natura, cioè è così immediata, che non la attua più sul piano del giudizio, ma sul piano del sentimento. Ciò è sicuramente qualche cosa di nuovo. E T. ha raggiunto evidentemente questo stadio: intimidito dalla superiorità e dalla supremazia dei prodotti, è già transfuga nel loro campo?

Non solo il suo punto di vista è ormai il loro, non solo ha adeguato il suo metro di giudizio al loro, ma anche i suoi sentimenti', egli si disprezza così come le cose, se lo potessero, disprezzerebbero lui. E se si vergogna, si vergogna appunto di questo disprezzo, ben meritato, a quanto egli crede. Una tale autodegradazione di fronte a cose di propria fabbricazione non si era più avuta dopo la cessazione dell'idolatria.

3. Un esempio di come ci si autoriduce a cosa: il make-up

Due delle espressioni impiegate in queste risposte hanno

bisogno di essere chiarite: l'espressione «accettazione della propria riduzione a cosa» e «diserzione nel campo delle macchine».

a) Esempio di accettazione della riduzione a cosa: il *make-up* quale autoriduzione a cosa.

La possibilità di presentarsi in pubblico senza *make-up* non è nemmeno presa in considerazione dalle *girls*. Ciò non significa soltanto che esse si vergognano, come le loro madri e nonne, di presentarsi in veste trascurata o disadorna: determinante è il *quando*, cioè in qual veste si sentono a posto, *quando* si considerano «curate», *quando* non credono di doversi vergognare. Risposta: quando si sono trasformate (per quanto lo consenta la materia prima delle loro membra e dei loro volti) in cose, in oggetti di artigianato, in prodotti finiti. Mostrarsi con le «unghie nude» è sconveniente; le loro unghie sono degne di esser presentate in società, in ufficio, persino degne della cucina, soltanto quando si trovino «alla pari» con gli arnesi che devono maneggiare; quando mostrano la stessa morta e lucida rifinitura da oggetto che quelli hanno; quando possono *rinnegare la loro precedente vita organica'*, cioè quando danno l'impressione di essere fabbricate. Lo stesso standard vale per i capelli, per le gambe, per l'espressione del viso, anzi (senon- ché la natura è alquanto refrattaria) per il corpo nella sua totalità: perché *oggi non è il corpo svestito a essere considerato «nudo»*, bensì *quello non lavorato*, quel corpo che non contiene elementi di cose né indizi di una riduzione a cosa. E ci si vergogna di questo corpo «nudo» in senso nuovo, anche quand'è coperto, molto di più del corpo «nudo» in senso tradizionale, purché si sia riusciti a ridurlo a cosa in modo soddisfacente. Qualsiasi spiaggia, non solo qualsiasi spiaggia alla moda, lo dimostra. Per esprimerci con una parafrasi di un celebre detto di Nietzsche: il corpo è qualche cosa «che deve venir superato». O piuttosto: è già superato.⁶

4. Esempio della «diserzione» dell'uomo nel campo delle macchine. Prima calamità dell'uomo: il suo corpo è «ottuso».

A causa dell'«ottusità» del suo corpo l'uomo sabota le sue stesse opere

b) E ora l'espressione: «L'uomo è transfuga nel campo delle sue macchine». Che cosa si intendeva dire con tale metafora?

Un istruttore dell'Aviazione americana insegnava ai suoi cadetti che, commisurato ai suoi compiti, l'uomo, com'è stato creato dalla natura, è una *faulty construcion*, una costruzione difettosa.⁷

Parlasse sul serio o parlasse per scherzo, non è dato immaginare un attestato migliore di «diserzione». Perché, naturalmente, l'uomo può essere considerato costruzione, e per di più «difettosa», soltanto *sub specie* delle macchine. Soltanto quando si ammetta che questa categoria sia universalmente applicabile ed esauriente si può arrivare a questo sovvertimento di valutazione, che quanto non è costruito può apparire costruito male.

È innegabile che, per quanto riguarda la forza, la velocità, la precisione, l'uomo è inferiore ai suoi apparecchi; e che anche le sue prestazioni mentali fanno una figura meschina in confronto a quelle delle sue macchine calcolatrici. Dal suo punto di vista (mutuato dalle macchine] l'istruttore ha dunque ragione. E ciò tanto più, in quanto egli non prende già più in considerazione l'incapacità di sostenere la concorrenza - bensì un'incapacità molto più moderna: perché ciò a cui egli pensa *non è l'uomo quale macchina accanto alle macchine, bensì l'uomo quale macchina per le macchine*; l'uomo quale pezzo da lavorare e adattare entro macchine già costruite o entro progetti tecnici prestabiliti. Sotto questo aspetto lo chiama *faulty* - che corrisponde dunque a «mal appropriato», «inadeguato», non lavorato secondo misura. «Non lavorato secondo misura» potrebbe però voler dire ancora che è solo informe, non plasmato e pura materia grezza. Ma non è nemmeno questo, perché è preformato, è plasmato, *ha* la sua forma: ma appunto una forma errata. Non solo non è lavorato secondo misura, ma, dato che si può lavorare solo la materia, non lo si può nemmeno lavorare secondo misura; a meno che, essendo già

plasmato, non lo si degradi a materiale, non lo si consideri un «ferro vecchio» e non sia trattato come tale: ossia non venga rifiuto. Ma non anticipiamo.

Dal punto di vista delle macchine questa incapacità di adattamento deve apparire naturalmente una «presunzione», anzi una scandalosa ribellione, una rivolta. E agli occhi di colui che ha fatto proprio il metro delle macchine, un fallimento umiliante.⁸ La formula dell'istruttore nasconde dunque, anche se egli ha inteso dire una facezia, una supposta indignazione delle macchine e la vergogna dell'uomo. «In fin dei conti - sono parole che si potrebbero senz'altro mettere in bocca all'istruttore - non possiamo pretendere che si modifichino le macchine e i progetti perché proprio *noi*, parti condizionanti, siamo di una fattura che non dà affidamento».

Ora non ci sarebbe nulla di più ovvio dell'affermazione rassicurante: «Per grande che sia il vantaggio delle macchine in quanto forza, velocità e precisione - in quanto cose rimangono pezzi rigidi e definitivi; mentre noi uomini - ed è in questo che consiste la nostra dignità - siamo vivi, plasmabili, adattabili, elastici, quindi *liberi*». Ma l'istruttore dell'Aeronautica contesterebbe proprio tutto ciò. «Al contrario! esclamerebbe. - Se io definisco noi uomini una *faulty construction*, lo faccio proprio perché in confronto alle cose siamo rigidi e manchiamo di libertà! »

Che cosa intende? Come può dirlo?

Dimentichiamo per un momento la distinzione tra cosa morta e uomo vivo, diventata luogo comune dell'orgoglio.

Là descrizione esatta del nostro mondo dei prodotti non è: una somma di singoli pezzi definitivi, bensì: un processo: la nuova produzione quotidiana di pezzi quotidianamente nuovi. Non è dunque affatto «determinato» questo mondo; piuttosto è indeterminato, aperto, plastico, bramoso di modificarsi ogni giorno, ogni giorno pronto ad adattarsi a nuove situazioni, ogni giorno in procinto di slanciarsi in nuovi compiti; trasformato con i metodi dell'*error and trial*, si presenta ogni giornodiverso.

E noi? È il nostro corpo?

Nemmeno da parlare di cambiamento quotidiano. Il nostro

corpo di oggi è quello di ieri, ancora oggi il corpo dei nostri genitori, ancora oggi il corpo dei nostri antenati; il corpo del costruttore di razzi non è praticamente diverso da quello del troglodita. È morfologicamente costante; nel linguaggio della morale: non-libero, refrattario e ottuso; dal punto di vista delle macchine: conservativo, non-progressivo, antiquato, non-modificabile, un peso morto nell'ascesa delle macchine. Insomma: *i soggetti della libertà e della mancanza di libertà sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l'uomo.*⁹

Ciò e nient'altro aveva inteso dire l'istruttore quando aveva definito l'uomo una *faulty construction*. La sua espressione era stata molto più che una facezia. Perché, se vogliamo ammettere - cosa di cui non abbiamo nessun motivo di dubitare - che i compiti della tecnica dell'avvenire gli stanno a cuore, le sue parole furono dettate da una serissima preoccupazione: cioè dalla *preoccupazione che il nostro corpo* (se l'abisso che lo divide dai nostri prodotti si dovesse allargare e anche se dovesse rimanere costante) *minacci tutti i nostri nuovi progetti* (che le nuove macchine hanno portato al punto di maturazione).

«In sé, - potrebbe argomentare infatti l'istruttore, - cioè se dipendesse soltanto dagli apparecchi, potremmo volare a tale e tale altezza ma questo "in sé" non ha valore, non possiamo farlo perché *noi* non resisteremmo, perché il nostro corpo farebbe sciopero; "in sé" potremmo raggiungere questo o quel pianeta - ma *noi* ci siamo d'ostacolo, *noi* non superiamo la prova di resistenza»: e, se per caso avesse qualche cognizione di mitologia greca, potrebbe concludere: «Non perché la cera delle ali non regge, cade oggi Icaro, ma perché Icaro stesso non regge. Se potesse buttar di sotto se stesso quale zavorra, le sue ali potrebbero conquistare il cielo». Così potrebbe argomentare, o in modo simile.

Perciò una definizione dell'uomo odierno potrebbe essere: «*L'uomo è il sabotatore delle sue proprie opere*»; non sarebbe la peggiore e il nostro istruttore la sottoscriverebbe certamente. «Sabotatore» non perché danneggi dolosamente i propri prodotti (perché, nonostante tutte le armi di sterminio, non ci pensa nemmeno lontanamente, e l'uomo non è mai stato tanto

disinteressato nei confronti delle altre creature quanto lo è il nostro contemporaneo nei confronti delle sue macchine), ma appunto perché egli, la «creatura viva», è rigido e «mancante di libertà»; le «cose morte» invece sono dinamiche e «libere»; perché egli, in quanto prodotto della natura, nato da donna, corpo, è troppo dichiaratamente determinato per poter partecipare ai cambiamenti del mondo dei suoi prodotti, che varia ogni giorno ed è privo di qualsiasi autodeterminazione. Preoccupato, umiliato e afflitto da un senso di colpa, contempla dunque i suoi rampolli pieni di talento, di cui teme di rovinare il futuro, perché non li può avviare alla loro carriera privi di accompagnamento, né li può seguire. E succede spesso che egli, padre paralitico (inadatto a partecipare personalmente al volo a grande altezza e costretto a rimanersene a casa e a starsene nel letto della sua natura terrena), faccia accompagnare i suoi rampolli atti a volare da domestici che hanno l'incarico di sostituirlo; personale di scorta e controllori, cui dà a loro volta forma di congegno (per esempio gli strumenti di registrazione che introduce nei suoi razzi e nei suoi satelliti artificiali); oppure, per servirci di un'altra immagine: si vede costretto a consegnare della posta tipo boomerang,¹⁰ ossia dei questionari con un elenco di interrogativi provvisti dell'annotazione: «rispedire al mittente»; ai quali dà incarico di ritornare dal cosmo riempiti e di riferirgli ciò che egli stesso avrebbe accertato volentieri per strada, se fosse stato in condizione di prender parte al viaggio.

Quanto più aumenta l'infelicità dell'uomo che produce, quanto meno si sente all'altezza dei suoi prodotti, tanto più moltiplica senza posa, instancabile, con avidità e terror panico, il numero dei suoi inservienti, dei suoi congegni e sottocongegni; e con ciò naturalmente non fa che accrescere la sua infelicità; perché quanto più numerosa e più complicata diventa la burocrazia dei suoi apparecchi, da lui stesso creata, tanto più vani diventano i suoi tentativi di restare all'altezza. Tanto che si può affermare a ragione che la sua infelicità produce un'accumulazione di apparecchi e che da questa deriva a sua volta un'accumulazione di infelicità. Bei tempi quelli in cui l'idillio dell'idra era ancora considerato una

leggenda terrificante!

5. L'uomo odierno tenta di sfuggire a questa calamità adeguandosi fisicamente alle macchine mediante lo Human Engineering. Estremo perversimento della domanda e dell'offerta

Naturalmente l'uomo odierno non prende nemmeno in considerazione la possibilità di rassegnarsi una volta per sempre alla propria inferiorità e arretratezza e di accettare l'ottusità del proprio corpo. Dunque deve intraprendere qualche cosa. Il suo sogno, va da sé, sarebbe di diventare uguale alle sue divinità: agli apparecchi, o meglio: di essere compartecipe - in certo modo consustanziale - della loro natura. 'Ομολογουμένως ζῆν. Come proclama l'inno molussico:

Del fardello liberarci
si potesse! Ed alla fine
come ferree longarine
se potessimo incastrarci,

come protesi aderire
l'uno all'altro, ed il peccato
fosse cosa del passato,
l'onta ancora da scoprire.

Se tal giorno ci sarà,
per vedere tanta aurora,
troppo poco soffri ancora,
sofferente umanità.¹¹

Ma, come detto, questa immagine molussica di una «consustanzialità strumentale» rimane solo un ambito sogno. L'uomo non può prendere in considerazione una reale integrazione con gli apparecchi e neppure una seria concorrenza *inter pares*, perché egli, l'essere generato, stima definitivamente gli apparecchi

ontologicamente superiori a sé. Ciò non significa però che l'uomo possa lavarsene le mani, invocando l'innocenza del suo essere creatura, e lasciare le cose come stanno - e nemmeno che lo voglia. Non si conosce alcuna religione per cui il fatto che l'uomo non sia un dio, ma solo una creatura, abbia rappresentato una giustificazione per l'indolenza morale; così, anche oggi, per la religione dell'industria e i suoi seguaci, il fatto che l'uomo è solo una creatura e non un prodotto non vale quale scusa del suo pigro perseverare nella sua insufficienza naturale. Deve assolutamente tentare di dimostrare la sua devozione alle cose, tentare una «*imitatio instrumentorum*», una riforma di se stesso; procurare almeno di «migliorarsi» quel tanto da ridurre al minimo possibile il «sabotaggio» che egli opera a motivo del suo «peccato originale», la nascita.

Ed ecco che l'uomo tenta questa via, e lo fa per mezzo di certe *autometamorfosi* che chiama *Human Engineering*, cioè «ingegneria applicata all'uomo». Egli comincia sempre i suoi tentativi di metamorfosi ne preciseremo alcuni tra poco - sottoponendo il proprio fisico a condizioni inusitate e innaturali, a «situazioni-limite fisiche»,¹² situazioni che per il suo fisico rappresentano l'*estremo margine* di sopportabilità - e studiandone le reazioni. Ma, naturalmente, non studia queste reazioni per informarsi di come è il suo fisico; né per apprendere i limiti che sono inerenti «per natura» alla sua qualità di corpo organico, né per tracciare tali limiti con metodo cartografico (il corpo sottoposto a condizioni innaturali non potrebbe fornire informazioni sui suoi limiti naturali, e anche qui vale ciò che vale per la fisica odierna: che essa modifica già il proprio oggetto *per il fatto stesso* dell'esperimento e dell'osservazione). Le studia, invece, per scoprire qualche lato debole nella sua natura corporea, per vedere di coglierla in fallo quando rivela dei «*punti deboli*»; cioè punti in cui è rimasta amorfa, indefinita, fluttuante e ambigua; punti che (perché ancora amorfi) si prestino tuttora a essere modellati; e i quali (perché ancora modellabili) consentano appunto di essere adattati alle esigenze degli apparecchi.

Dunque allo *Human Engineer* non importa sapere come il fisico

è; bensì appurare il «margine estremo» di quel che *potrebbe* essere (ossia senza soccombere alla prova di resistenza); *non come sia cresciuto, ma quali sollecitazioni* anormali sarebbe in grado di sopportare; *non quel che v'è di fisso*, bensì *quali delle sue soglie non sono fisse, quali potrebbero, quindi, venire ancora spostate*. Le situazioni-limite fisiche create artificialmente io interessano esclusivamente perché si propone di sorpassarle. Perché, quando ha trovato «qualche cosa che può ancora essere sopportata», e gli è riuscito di trasformarla, con l'auto-addestramento, in qualche cosa di quasi sopportabile, cioè in una nuova abitudine, sposta proditoriamente più in là il valore-soglia, per stabilire un nuovo «margine estremo» ed esercitare d'ora in poi il corpo in questo senso.

Come un pioniere, l'uomo sposta i propri confini sempre più in là; si allontana sempre più da se stesso; si «trascende» sempre di più ⁻¹³ e anche se non s'involta in una regione sovranaturale, tuttavia, poiché varca i limiti congeniti della sua natura, passa in una sfera che non è più naturale, nel regno dell'ibrido e dell'artificiale. Insomma: *lo scopo degli esperimenti* è di sottoporre a una metamorfosi *il fisico* che era stato sempre considerato un «destino» (all'infuori che dalla magia e dalla medicina), *di spogliarlo della sua fatalità*, e ciò significa al tempo stesso togliergli quanto ha di «fatale» e di umiliante (e la parola «fatalità» indica proprio questo). Chissà se nella buona volontà con cui i pronipoti dei puritani si dedicano a questa trasformazione masochistica del loro corpo non si cela l'azione di energie residue dell'odio puritano verso il corpo, residui che essi non sono più in grado di riconoscere e che nel mondo odierno non sono sfruttabili in altro modo. Alla «teoria dell'organismo» è subentrata dunque una «*prassi*», una «*fisiotecnica*» (se è lecito coniare questa espressione in analogia con «psicotecnica»). Ma non una «fisiotecnica» del tipo a noi noto, ossia di tipo medico; bensì una «fisiotecnica» rivoluzionaria, che si propone di capovolgere il «sistema» vigente del fisico, di toglierlo di mezzo e di creare, dalle «condizioni attuali» del corpo, condizioni radicalmente nuove. Se ne potrebbe formulare il motto parafrasando un modello famoso: «*Non basta interpretare il corpo,*

bisogna anche modificarlo». E modificarlo ogni giorno da capo; e in modo diverso per ogni apparecchio.

Se per manovrare una macchina occorre un corpo in grado di sopportare stati di refrigerazione, si espone il proprio corpo a un impianto di refrigerazione, creato *ad hoc*, per addestrarlo e trasformarlo in un essere che sia all'altezza della condizione richiesta.

Se un'altra macchina richiede che si sopportino pressioni eccessivamente basse, si fabbricano delle camere di decompressione per ottenervi a viva forza la propria metamorfosi in un essere adatto alle basse pressioni.

Se una terza richiede un adattamento alle forze centrifughe, si costruisce il modello di una macchina centrifuga, per far sospingere verso l'esterno le proprie interiora e per venire trasformato in un essere che possa vivere in tale eccentricità.

Il primo passo del procedimento consiste dunque sempre nello scoprire il punto precritico della soglia di sopportabilità; il secondo passo nell'addestrarsi a questo livello; e il terzo, quando l'addestramento è riuscito, nello spostare ancora in avanti il punto precritico, «alle spalle del proprio fisico». In questo campo non ci sono limiti all'inventiva dell'uomo: infatti non esistono condizioni catastrofiche di cui egli non possa ricostruire, o meglio preconstituire, un modello al naturale (cioè conforme agli apparecchi) atto all'addestramento e al martirio. Non c'è sottigliezza, non c'è lusso che gli sembrino eccessivi nella costruzione di tali modelli; perché ha puntato tutto su di essi; con il loro aiuto egli spera di superare un giorno l'esame di maturità del mondo delle macchine e di potersi liberare della sua vergogna di fronte agli apparecchi tanto ammirati.

Dunque è sempre la macchina, ciò che la macchina esige, che stabilisce che cosa deve diventare il corpo. Pertanto il rapporto «domanda e offerta» subisce un curioso perversimento; un perversimento che trascende di molto la perversione oggi già comune di tale rapporto.

Dicendo «perversione comune» intendo due cose:

1) *Il rovesciamento della successione temporale*, il fatto dunque che, di solito, non è la domanda che precede l'offerta, ma invece è l'offerta che precede la domanda. 2) Il fatto che anche questa *domanda è fabbricata*, che rappresenta dunque un «secondo prodotto» (indispensabile per lo smercio del primo).¹⁴ Ma in questa perversione, oggi consueta, una cosa è rimasta ancora intatta, almeno all'apparenza: cioè la *distribuzione delle parti* tra domanda e offerta: «*soggetto del bisogno*» (anche se, in quanto consumatore, viene indotto a sentire il bisogno con la lusinga o con il terrore) è considerato *pur sempre l'uomo*.

Il nuovo passo compiuto dal pervertimento consta ora nella distruzione di questa apparenza. Ora la *macchina* avanza apertamente e sfacciatamente la sua pretesa di essere il *soggetto della domanda*; esige che le venga offerto ciò di cui ha bisogno; che l'uomo (poiché, così com'è, non rappresenta un'offerta accettabile per la macchina) si sforzi di esibire un prodotto sempre migliore, ossia di offrire ciò di cui la macchina ha bisogno per funzionare così come potrebbe funzionare. Questo «potrebbe» non è un condizionale che non impegna, ma si identifica con quanto tecnicamente è giunto a maturazione; e questo termine «maturazione» assume già un certo significato di obbligatorietà.

Obbligatorietà. Vale a dire: anche l'esigenza morale si è trasferita ora dall'uomo alla macchina. Ciò che è «maturo» ha ora il valore di «dovuto». La massima: «diventa quello che sei» è la massima riconosciuta delle macchine; e il compito dell'uomo si limita ora a garantire la riuscita di tale massima mediante l'offerta, la preparazione e la messa a disposizione del proprio corpo.

Una generazione fa esistevano numerose massime (soprattutto nella pedagogia e nell'orientamento professionale; per esempio «carriere aperte ai talenti!») le quali affermavano tutte che le «attitudini» dell'uomo erano sacrosante *eo ipso*, che il loro sviluppo e il loro sfruttamento erano un imperativo morale e che era immorale trascurarle o soffocarle. Quel che allora valeva per l'uomo vale oggi per la macchina; è un dovere favorire le sue «attitudini»; soffocarle è un'azione immorale. *Le macchine sono i «talenti» di*

oggi. E sono considerate sacrosante persino le attitudini insite nel bambino prodigio tra le macchine, nella bomba all'idrogeno; per quanto differenti siano le mascherature di cui si ammantano le diverse apologie della bomba, la veemenza con cui si respingono le proteste contro la bomba deriva in buona parte dall'indignazione che ci siano uomini che pretendono di soffocare in germe il «diventa quello che sei», devoluzione organica» delle attitudini della macchina, e di sbarrare la «via libera». Oggi è possibile giustificare ogni macchina, per quanto spaventosa essa sia, se si riesce a far cadere sui suoi critici il sospetto di essere degli eversori di macchine. E, poiché non c'è nulla di più facile, la cosa riesce sempre.

6. Human Engineering: *il rito di iniziazione dell'epoca dei robot.*

La «disumanizzazione» non spaventa il «disumanizzato» perché non è di sua competenza

Chi legge per la prima volta i particolari di questi esperimenti è tormentato dalla sensazione irritante del *déjà vu*, o meglio del *déjà lu*; finché non gli viene in mente all'improvviso che cosa tutto ciò gli ricorda in modo tanto vivo: sono le descrizioni etnologiche di quei *riti di pubertà* che nella vita tribale precedevano di solito l'ammissione alla comunità degli adulti. E questa associazione di idee non è certo ingiustificata. Poiché la persona che si assoggetta all'esperienza, che espone il suo corpo a un esperimento così tormentoso, dal superamento dell'esame si aspetta realmente una specie di investitura, l'ammissione alla comunità degli adulti, nel novero di quello che «contano». Senonché per lei sono le macchine che contano, che essa considera «adulte». *Gli esperimenti dello Human Engineering sono effettivamente i riti di iniziazione dell'epoca dei robot*; e i soggetti delle esperienze sono i candidati e infine i neofiti, che sono ora orgogliosi di aver superato la loro «infanzia» e di aver fruito dell'«educazione del genere umano» oggi necessaria.

Ma se sono le macchine a essere considerate «adulte», allora il

«superamento dell'infanzia» e l'«educazione del genere umano» significano il «superamento dell'essere uomo». E per il moralista, che non può lasciar finire l'idea dell'uomo nell'inutile ciarpame, tutto ciò sbocca naturalmente e semplicemente nella catastrofe. Effettivamente ciò che l'uomo spera di ottenere con i suoi esperimenti è il *climax di ogni possibile disumanizzazione*. E dico «climax» perché quella disumanizzazione, degradazione e privazione della libertà che per cent'anni erano state considerate le massime immaginabili: cioè il fatto che «*il lavoratore diventasse strumento delle proprie condizioni di lavoro*», sono diventate nozioni ingenuie e inoffensive in confronto a ciò che s'è effettivamente verificato ai nostri giorni. Ormai l'uomo odierno non si sogna nemmeno di collegare idee spaventose con la forma passiva di «essere strumentalizzato», idee di sofferenza, di asservimento e di infelicità. Al contrario *egli pensa che la disgrazia sta* nelle sue limitate possibilità di essere utilizzato, *nell'eventualità* che la sua passività, la sua utilizzabilità, insomma *la sua mancanza di libertà abbia dei limiti definitivamente segnati*. E, dal momento che non teme fatiche e tormenti, non risparmia spontaneità e ingegnosità per eliminare la spontaneità e l'umanità delle sue prestazioni; dal momento che mette ogni impegno a portar a termine egli stesso la sua riduzione a essere passivo, a cosa; dal momento che spera di forzare i limiti minacciosi della sua mancanza di libertà per acquistare finalmente il *summum bonum* dell'utilizzabilità totale, l'espressione «climax della disumanizzazione» non è certo eccessiva.

Caratteristica essenziale della macchina è che essa esegue un unico lavoro specializzato, si esaurisce in questa sua prestazione e trova in essa e soltanto in essa la giustificazione della sua esistenza. Se presenta altre proprietà collaterali, che si dimostrino inutilizzabili e ineliminabili, ci si limita ad accettarle per sovrammercato (per esempio il calore sviluppato dalle lampadine elettriche). Questa precisazione del compito che qualifica la macchina qualifica dunque anche l'essere che deve venir fabbricato mediante lo *Human Engineering*. Il quale essere deve identificarsi

esclusivamente in una specializzazione: per esempio deve essere capace di eseguire quella data manovra a quella data altezza, a quella data velocità, in quelle date condizioni di bassa pressione con quella data rapidità di riflessi. Per quanto «sovrumana» possa essere questa prestazione in confronto a ciò che il corpo è realmente in grado di fare, il risultato che ce ne aspettiamo consiste dunque in qualche cosa di *subumano*, in una pura funzione macchinale, in una «destrezza» isolata di cui l'«uomo reale» (in quanto non può venire eliminato) rappresenta soltanto un'appendice accettata per sovrammercato.

Colui che è coinvolto nello *Human Engineering* non trova naturalmente nulla di particolare dal punto di vista morale nella propria attività; nulla di «fantastico», né di «inammissibile», e neppure di disumanizzante.

«Fantastico» per lui è soltanto il fatto che in questo mondo, che pure è manifestamente un mondo di apparecchi, egli rappresenti un'eccezione tanto «fantastica». E proprio questo fatto gli sembra anche «inammissibile» e suscita in lui lo stesso sprezzo che si riserva a una macchina inservibile. Per quanto riguarda poi l'accusa di «disumanizzazione», essa gli risulta assolutamente incomprensibile. Infatti essere macchina è proprio quanto egli brama, è proprio il suo compito; i robot sferraglianti che popolano i suoi *cartoons* non sono certo per lui figure senza dignità o terrificanti, ma sono, travestite grottescamente per divertimento, le personificazioni dei suoi ambiti sogni e del suo dovere di allinearsi.¹⁵ Non può comprendere perché ci dovrebbe essere qualche cosa di disonorevole nell'appagamento delle sue brame, nell'osservanza della sua devozione alle cose, in attività tanto soddisfacenti e oneste. Se mai c'è qualche cosa che lo disturba nella «disumanizzazione», è tutt'al più il fatto che, di quando in quando, si fanno vivi degli stravaganti a cui salta il ticchio di affibbiare a quel che egli fa il brutto epiteto «disumanizzante». Ma tutt'al più questo. Perché in genere non si accorge della comparsa di questi stravaganti. La domanda *che cosa* (a prescindere dalla prestazione singola in cui si esercita fino alla virtuosità) *ne sarà di lui uomo* (perché quegli stravaganti affermano che una volta è pur stato

«uomo» e che non può negare che qualche cosa di umano, peso morto che non si può smontare, gli è rimasto appiccicato) - questa domanda non lo turba, anzi, perlopiù non l'afferra nemmeno, dato che non fa parte del suo compito sperimentale specializzato. Se però ne prende nota, lo fa soltanto per dichiarare che probabilmente è di competenza di un altro reparto, dove forse viene elaborata. Occuparsene egli stesso gli sembrerebbe un intralcio al proprio *job*, e con ciò un'infrazione al proprio dovere, quindi un'azione immorale; in ultima istanza persino *indiscreta*; perché (se si esprime in parole il codice morale inespresso del mondo degli specializzati) l'«indiscrezione» consiste nell'interessarsi di cose che vanno al di là di quanto è richiesto per il posto che ci è assegnato: anzi già nel fatto che nell'assumere il *job* si è portato con sé, del tutto a sproposito, un eccesso di interessi e di cognizioni che non è pertinente.¹⁶ Insomma, quando si tratta della domanda: che cosa ne debba essere di lui, in quanto uomo, risponde: «*his business*» - e intanto accenna col pollice dietro alle sue spalle in direzione indeterminata, poiché non ha la minima idea a quale persona, a quale istanza, a quale reparto si riferisca il suo «*bis*»; e nemmeno se esista un reparto del genere. In realtà l'espressione *bis business*, con la quale un tempo si voleva dire: «Ognuno ha il diritto di essere felice o infelice, indisturbato, a modo proprio», significa oggi: «Se è il *business* di un altro prendere deliberazioni nei miei riguardi, allora mi guarderò bene dall'immischiarmi negli affari suoi (cioè: nei miei, affidati alle sue mani)». Chi trova questa formulazione esagerata pensi all'analogo rapporto esistente oggi tra paziente e medico: al fatto che non soltanto si impedisce spesso al paziente di prendere conoscenza del suo stato di salute, anzi dell'approssimarsi della sua morte, ma che egli vi rinuncia già da parte sua, perché questo è affare, *business* appunto, del medico.

Perciò il nostro uomo non si lascerebbe scuotere per nulla se, invece che con la domanda che cosa ne debba essere di lui come uomo, lo si affrontasse con la risposta già bell'e pronta e gli si gridasse in faccia: «Diventi una scoria!» e «Diventi una mera appendice della prestazione specializzata che ti sei acquistato

artificialmente!» non ci sentirebbe neppure (perché è perfettamente refrattario a tutto ciò che esula dal suo reparto); oppure ci sbrigherebbe con l'osservazione: «Sbagliate indirizzo!»; infine, nel migliore dei casi, scrollerebbe le spalle essendo assolutamente sicuro del fatto suo, sicuro che nessun sacrificio, nessuna immolazione di sé, può essere un «inaudito sacrificio umano» quando si tratta di dare alle macchine ciò che è delle macchine. In nessun caso però sarebbe un oggetto atto a subire tentativi di intimidazione morale.

7. *L'atteggiamento del Prometeo trasformato: «ibrida umiltà»*

Mai prima d'ora, certo nemmeno nelle sue pratiche mistiche o nelle trasformazioni magiche di se stesso, l'uomo ha osato un rifiuto così totale del suo essere, una così radicale «*rejectio fati*» come quella a cui aspira con le suddette operazioni. In confronto alle intenzioni dello *Human Engineering*, la costruzione della torre di Babele appare un'operazione mansueta, degna di agnellini: le dimensioni che l'uomo infrangeva allora erano solo quelle delle cose fabbricate da lui, solo la grandezza massima consentita dei suoi prodotti. La sua trasgressione era dunque assolutamente «innocente», perché non era stabilito in base a quali criteri egli dovesse fissare la massima grandezza consentita, e attenersi. E, poiché l'uomo è libero di fabbricare cose, non può disporre di alcun criterio del genere: a meno che non assuma se stesso quale criterio, cioè: non stabilisca che il punto limite è raggiunto nel momento in cui egli, divenendo «*inferiore a se stesso*», non tiene più dietro a se stesso, ossia: non è più all'altezza dei suoi prodotti. Quindi oggi.

É comunque certo che, se egli non prende in considerazione nemmeno questo punto limite e altera anche il proprio corpo, dà inizio a un capitolo fondamentalmente nuovo, realmente inaudito.

Ma non si fraintenda. Non è l'alterazione in quanto tale che ci sembra «inaudita». Chi crede di sentire nei nostri argomenti la voce nascosta di un «conservatore metafisico»¹⁷ non ne coglie il

significato. Non c'è posizione che mi sia più estranea di quella dell'«etico metafisico», che considera «buono», «*status quo* già prescritto», ciò che è, perché è così come è (realmente o nell'immaginazione); per il quale dunque la moralità dell'uomo si inquadra entro i confini di «ciò che è come è e che così deve essere», o il quale fa derivare addirittura le prescrizioni e i divieti dal detto *status*. È gran tempo che per una «morale metafisica» la partita è perduta; e sarebbe fatica sprecata voler ridurre ulteriormente a denominatore comune le *quaestiones iuris* e le *quaestiones facti* (anche quelle dei fatti metafisici). È ridicolo voler rinfacciare alla filosofia, e soprattutto a Kant, il quale ha formulato il dato di fatto in modo definitivo, di aver scisso la «ragione» in due parti (rimprovero che hanno continuato a muoverle da Paulsen in poi i costruttori di sistemi che si dilettono di sintesi). Per opera delle scienze naturali il mondo si è trasformato per noi in un oggetto «al di là del bene e del male»; tanto che ora i problemi della morale, e non solo i «problemi», ma anzitutto *le nostre stesse azioni* «*morali*» e «*immorali*», che lo vogliamo o no, *vagano prive di radici nell'oceano dell'essere, moralmente indifferente*, per così dire sotto forma di «*fiori metafisici*» recisi; all'infuori di noi uomini non riguardano niente e nessuno e non ci è consentito farci la minima illusione sulla loro mancanza di consequenzialità.¹⁸ Dico «prive di radici», perché abbiamo perduto anche la possibilità che aveva avuto Kant di fare dell'autonomia (o della semiautonomia) proprio il positivo metafisico, la «Libertà». La vita del moralista non è piacevole ai nostri giorni.

Dunque non considero affatto le «specie animali» (e con ciò anche la specie «uomo»), il loro *eidos* e la loro costanza morfologica, «buoni» o «vincolanti» perché sono come sono, né li sanziono a posteriori, né rifiuto la loro trasformazione perché «cosmicamente illecita». Tanto più che la natura stessa si diletta evidentemente moltissimo delle mutazioni e non sembra dar troppo valore alla costanza di specie fisse - insomma: perché l'esistenza di specie eterne non è affatto accertata. Ma anche se fosse accertata, anche se le diverse specie si fossero comprovatamente mantenute fino a oggi quelle che sono sempre

state - nemmeno questa ostinazione avrebbe moralmente valore di prova, proprio perché le *quaestiones iuris* sono indipendenti dalle *quaestiones facti*; in altre parole: perché ciò che è non è obbligatorio.

No, l'alterazione del nostro corpo non è qualcosa di radicalmente nuovo e inaudito perché con essa rinunciamo al nostro «destino morfologico» o trascendiamo il limite di prestazioni che è previsto per noi, bensì perché ci autotrasformiamo per amore delle nostre macchine, perché prendiamo le macchine a modello delle nostre alterazioni; rinunciamo quindi ad assumerci noi stessi come unità di misura e con ciò limitiamo la nostra libertà o vi rinunciamo. E per questo motivo l'espressione *ùbris* non sembra del tutto appropriata ai nostri esperimenti e agli scopi dei nostri esperimenti, per quanto temerari essi siano. A dire il vero, il termine «ibrido» è giustificato nell'accezione zootecnica: nel senso che fabbrichiamo nuovi esseri ibridi, incroci tra fabbricanti e oggetti fabbricati. Ma anche nel senso classico della *ùbris* nel senso cioè di presunzione e di arroganza? In fin dei conti rinunciare non è un atto di orgoglio, né «adattarsi» un atto di arroganza; piuttosto sono sintomi di autolimitazione, anzi di autoumiliazione.

E tuttavia non si può scartare senz'altro l'esistenza dell'elemento «arroganza» in questo «adeguamento», in questa «autolimitazione». Naturalmente sarebbe assurdo negare che il tentativo di tramutarci in esseri conformi alle macchine è mostruoso. Se uno *Human Engineer* ci domandasse se lo consideriamo arrogante o modesto, pieno di *ùbris* o di umiltà, non gli potremmo dare una risposta univoca. Perché arroganza e adeguamento sono fenomeni gemelli che è impossibile staccare l'uno dall'altro. Il suo atteggiamento è «arrogante autodegradazione» e «umiltà fatta di *ùbris*».

Certo tale accostamento di parole appare sorprendente. Ma sorprendente è soltanto l'accostamento delle parole, non il pensiero che vi è formulato. Quanto questo sia antico è dimostrato, per esempio, dal fatto che molte religioni vietano il suicidio, non già

per il motivo che chi commette suicidio si arroghi una esistenza titanica o simile a quella di un dio (affermazione evidentemente assurda), ma al contrario per il motivo che egli riduce la propria grandezza in modo assoluto, modo che, agli occhi della religione, spetta soltanto alle istanze supreme. Ciò che viene condannato è dunque proprio l'«arrogante autodegradazione».

La scelta di questo esempio non è fatta a caso, perché l'autodegradazione di cui si tratta nel nostro caso è piena di *ùbris* pressappoco quanto il suicidio, dato che anch'essa rappresenta un annientamento totale. A dir il vero essa non si propone il totale annientamento fisico, ma «soltanto» l'annientamento dell'uomo in quanto uomo. Ma questo «soltanto» è problematico, giacché sotto un altro aspetto essa racchiude in sé una *ùbris* anche maggiore del suicidio. Perché?

Perché non soltanto si arroga la superba manomissione dell'uomo che viene compiuta, ma la inventa ex novo. Che cosa significa?

Mentre il suicida si limita a strappare dalle mani delle *forces majeures* e ad anticipare un evento (la morte) che egli deve aspettarsi prima o poi a ogni modo, la manomissione perpetrata dal nostro uomo di oggi è un *novum* che non gli capiterebbe mai «in sé»; un torto che mai gli | verrebbe inflitto dall'alto. La sua azione non consiste dunque soltanto | nell'arrogarsi un nocumento esistente, ma nel produrne uno nuovo in piena autonomia. Alle offese che deve aspettarsi già di per sé dalle *forces majeures*: alla miseria, alla malattia, alla vecchiaia, alla morte, egli . ne aggiunge masochisticamente un'altra: quella prodotta dall'*auto- riduzione a cosa*. Ci si potrebbe immaginare una relazione teologica, scritta nel 2000, che riferisse lo svolgimento degli eventi all'incirca come segue:

«Poiché non esisteva il demone o il dio marcionita che condannasse l'uomo a un'esistenza di macchina o che lo trasformasse in macchina, l'uomo inventò un tale dio; anzi ebbe persino l'ardire di attribuire a se stesso la parte di questo dio supplementare; ma se ne assunse la parte esclusivamente allo scopo di arrecarsi quel danno che non poteva farsi infliggere da altre divinità. Si rese sovrano soltanto per potersi rendere schiavo in un

modo nuovo».

Può darsi, certo, che ciò avvenga nella vana speranza o almeno con il pretesto di diminuire o addirittura di eliminare le sue altre miserie e umiliazioni. Ma quel che conta non sono le sue argomentazioni, bensì il fatto. E il fatto è appunto che, per combattere le proprie privazioni di libertà, ne pratica una nuova.

Finora al concetto di ùbris si era soliti collegare la figura di Prometeo, nel quale ancora negli ultimi centosettantacinque anni (da Goethe a Shelley a Ibsen, fino alle *Mosche* di Sartre) i nostri padri e noi stessi ci vedevamo rappresentati allegoricamente. Questa figura conserva ancora la sua validità? Ha mantenuto la sua efficacia allegorica anche per i nostri contemporanei che praticano lo *Human Engineering*? La risposta è ambigua:

«Prometeidi» lo sono di certo anch'essi: ma stranamente perversi:

«lo onorarti, perché?» dicono anch'essi con scherno, ma rifiutano l'onore a se stessi.

Anch'essi avanzano pretese smisuratamente ambiziose - ma appunto talmente ambiziose, che rifiutano se stessi perché inadeguati a quelle.

Anch'essi sono dilaniati - non perché uno Zeus abbia punito le loro ambizioni troppo sfrenate, ma perché essi puniscono se stessi per la propria «arretratezza», per l'«onta della loro nascita».

Naturalmente in queste formule mitologicizzanti si riconoscerebbero ancora meno che nella nostra descrizione precedente. Perché, secondo loro, il loro agire non ha nulla a che vedere con il mito, o perlomeno è qualche cosa che possono fare rientrare senza difficoltà nel quadro del loro *Myth of Progress* (in cui non ravvisano un mito). Dato che vedono un progresso in ogni nuovo passo, anche se si tratta di un passo nella camera di decompressione o nell'impianto di refrigerazione, sono tranquilli, perché si va avanti, e sono orgogliosi della novità.

Ma dopo questa digressione torniamo al nostro tema più circoscritto.

Abbiamo visto: se l'uomo soffre di senso di inferiorità di fronte alle sue *macchine*, ciò avviene in primo luogo perché, nei suoi tentativi di adeguarsi alle sue macchine e di fare di se stesso una parte di questa o di quella macchina, deve constatare che egli costituisce una materia prima di pessima qualità. Ma ciò deriva appunto dal fatto che, invece di essere una reale materia prima, egli «disgraziatamente» è già morfologicamente fisso, perché è già preformato. Ma essere preformato equivale sempre a essere «preformato erroneamente», a essere «modellato erroneamente», dato che le forme richieste volta a volta dalle sue macchine sono volta a volta diverse. Con il suo *Human Engineering* egli tenta di «rifondere» i «modelli sbagliati», di ricavarne retrospettivamente del materiale e di riuscire a dare ora a questo materiale la forma di volta in volta richiesta.

Questo suo «essere modellato erroneamente» rappresenta il suo difetto capitale, quindi anche il motivo principale della sua «vergogna prometeica». Ma soltanto quello principale. Perché le deficienze di cui «si vergogna» sono numerose. Stenderne un elenco sarebbe impossibile perché equivarrebbe a stendere un elenco delle virtù di tutte le macchine esistenti e di tutte quelle possibili. Perciò ci limiteremo a investigare quella deficienza che, dopo quella di «essere modellato erroneamente», ci sembra la più gravida di conseguenze: la «*facile deteriorabilità*» dell'uomo.

8. *La seconda inferiorità dell'uomo: si deteriora facilmente ed è escluso dalla «reincarnazione industriale».*

Il suo «malaise dell'unicità»

Infatti,, sebbene sia più ottuso dei suoi prodotti, l'uomo ha anche vita più corta, è più mortale di quelli. In ogni caso non è in grado di gareggiare con la longevità, per non dire con immortalità» che, se lo desidera, può conferire ai suoi prodotti.

Naturalmente, in senso stretto, «immortali» non sono neanche i nostri prodotti; anche la durata della nostra frutta sciropata, delle nostre uova strapazzate refrigerate o quella dei nostri dischi a

microsolco o delle nostre casi siamo *noi* uomini che abbiamo assegnato la mortalità ai prodotti, che abbiamo calcolato e dosato la durata della loro vita. (Per esempio per assicurare la continuità dello smercio o per aumentarlo). Solo la nostra propria mortalità non è opera nostra; solo essa non è calcolata. E perciò è un *pudendum*.

E in un certo senso l'uso dell'espressione «immortale» sarebbe addirittura giustificata a proposito dei nostri prodotti, persino di quelli più caduchi. E ciò per il fatto che esiste un nuovo genere di immortalità: *la reincarnazione industriale*, cioè: *l'esistenza in serie dei prodotti*.

In quanto singolo, ogni pezzo (*questa vite, questa lavatrice, questo microsolco, questa lampadina*) ha la sua propria durata di funzionamento, di impiego, di vita. Ma come merce in serie? La nuova lampadina, che sostituisce quella vecchia bruciata, non ne continua forse la vita? Non *diventa* forse la vecchia lampadina?¹⁹ Ogni pezzo perduto o rotto non continua forse a vivere nell'immagine della sua idea-modello? Non gli è forse di conforto la speranza di esserci di nuovo, non appena uno dei suoi pezzi fratelli avrà preso il suo posto? La sua sostituibilità, cioè la tecnica della riproduzione non lo hanno forse reso «eterno»? Morte, dov'è il tuo veleno?

Per quanto sconcertante ciò possa apparire, sconcertante è solo il vocabolario impiegato. La cosa stessa invece non è né eccezionale, né nuova. Per esempio:

Quando Hitler, nel 1933, ordinò il rogo dei libri e migliaia di pagine furono ridotte in cenere, non fu bruciata nemmeno una pagina, a differenza di quel che avvenne nell'incendio della Biblioteca di Alessandria. Perché di ognuna di esse esistevano cento o mille sorelle. Per quanto ignominiosa possa esser stata l'intenzione dell'incendiario, per quanto il gesto della sua mano possa essere stato di funesto presagio e aver rivelato che presto avrebbe dato alle fiamme ben altro che carta - a quello stadio, la sua distruzione era ancora una pura farsa: perché, in mezzo alla folla schiamazzante che danzava intorno al rogo, danzava non vista un'aerea schiera di spiriti beffardi, irraggiungibili dalle fiamme:

quella dei *modelli dei libri*, che esclamavano: «Bruciate i nostri esemplari! Bruciateli pure! Noi non ci bruciate» - per sperdersi poi in tutte le direzioni. E oggi i presunti bruciati vivono di nuovo in migliaia e migliaia di esemplari.

Certo il mondo in cui viviamo non è un «mondo delle idee». Ma è innegabile che è più «platonicoide» di quanto il mondo degli uomini sia mai stato prima. E ciò proprio perché è costituito di oggetti che, per la maggior parte, sono prodotti in serie di un modello unificato; che hanno visto la luce del mondo come imitazioni o copie di modelli, *blue prints* o matrici; che devono quindi la loro esistenza a *idee*. Ma poiché le idee, di cui sono le imitazioni, sono servite di modello anche ai loro fratelli, *nessuno degli oggetti* avanza la pretesa ambiziosa, né può avanzarla, di essere «la cosa stessa» e di essere *un individuo se non in senso numerico*. Finché ci sono a disposizione i pezzi fratelli, fabbricati su modelli che rimangono costanti; finché al posto di un pezzo singolo che si è guastato (per esempio al posto di questa lampadina bruciata) ne può subentrare un altro, ritenere mortale o immortale il pezzo che si possiede è una mera questione di denaro. *Per la persona fornita di denaro ogni pezzo può reincarnarsi in uno nuovo*. E questa possibilità di reincarnazione cessa soltanto quando muore anche l'«idea» del pezzo, cioè: quando la sua marca viene abbandonata in favore di un'altra marca. Va da sé che allora anche le migliaia di pezzi fabbricati sul modello di quella data marca cessano a poco a poco di esistere.

Certo, questo platonismo industriale, questa «immortalità per mezzo della reincarnazione» non è un merito dei prodotti; non c'è bisogno di spender parole sul fatto che essi devono a noi questa loro virtù. Ma ammetterlo non prova nulla contro il nostro assunto. Perché il fatto che noi ci sentiamo inferiori ai nostri prodotti, *sebbene* li produciamo, è appunto l'oggetto di questa trattazione. Anche in questo caso quel che conta è dunque soltanto la nostra inferiorità: soltanto il fatto che noi stessi non possiamo essere partecipi della virtù che conferiamo ai nostri prodotti; cosa che, in questo caso, significa che a nessuno di noi è concesso di esistere in più esemplari (contemporanei o successivi); che a nessuno è

concessa la possibilità di sopravvivere a se stesso in forma di un nuovo esemplare, come alla lampadina elettrica o al microsolco - insomma: che dobbiamo continuare a portare a compimento il tempo che ci è destinato in antiquata unicità. Ed è proprio questo che costituisce un'altra macchia, un altro motivo di vergogna per colui che considera esemplari le virtù del mondo delle macchine. Sì, proprio un motivo di vergogna. Anche questa volta letteralmente parlando. E per mostrare che si tratta della vera e propria emozione «vergogna», voglio riferire un'esperienza vissuta:

All'incirca dieci anni or sono andai a far visita a un malato in condizioni disperate, ricoverato in un ospedale della California.

Al mio «How are you?» rispose con un gesto che sembrava abbracciare non solo la corsia ma tutta l'umanità e mormorò qualche cosa come: «Per noi c'è poco da fare, per tutti noi». Alla mia domanda, che cosa intendesse dire con ciò, rispose dapprima con un'alzata di spalle, come se la risposta fosse ovvia, poi con una domanda retorica: «Well... can they preserve us?» La parola «they» si riferiva ai medici; «preserves» sono frutta in conserva. Egli intendeva: «Possono forse metterci in conserva?»

Lo negai.

«And, - continuò, - spare men they haven't got either».

«Spare men?» domandai, incapace di comprendere.

«Well, - spiegò, - don't we have spare things for everything?»

Allora capii. Aveva formato «spare men» in analogia a «spare tires» (gomme di ricambio) o «spare bulbs» (lampadine di ricambio). Voleva dunque dire: «Non hanno a disposizione uomini di ricambio per noi». Per così dire, un'altra lampadina che, quando egli si fosse spento, si sarebbe potuta avvitare al suo posto.

Ma le sue ultime parole furono: «Isn't it a *shame*?»

L'inferiorità di cui soffriva era dunque duplice: in primo luogo non lo si poteva conservare come un frutto; e in secondo luogo non era sostituibile come una lampadina; ma era semplicemente - l'onta era innegabile - un mero e deperibile pezzo unico.

Non era facile confortare quell'uomo. Chi di noi è preparato a vedere soffrire un altro uomo perché non lo si può mettere in

conserva né rimpiazzare? Dunque le ⁵⁹ parole di conforto che improvvisai furono certamente insufficienti. Eppure l'angoscia che gli procuravano la sua vergogna e la sua morte non era naturalmente affatto inferiore a quella di altri alla loro ultima ora. E non si poteva nemmeno negare che non sentisse anch'egli di essere mortale; anzi disponeva addirittura di un *aeternum*, o perlomeno di un *sempiternum*, che gli serviva di termine di paragone per la sua mortalità. Soltanto che a servirgli di paragone non erano Dio o il cielo stellato o le idee o il genere umano (tutti questi confronti, certamente considerevoli, mi sembrarono scomparire improvvisamente mentre stavo seduto a fianco del suo letto e gli tenevo la mano), ma il mondo delle pesche sciropate o degli articoli di marca, immortali per reincarnazione. Questa era dunque l'eternità che egli rispettava; questo il paragone di fronte al quale si vergognava. E si spegneva provando questa vergogna; e, poiché non sarebbe entrato nell'Olimpo dei prodotti finiti, ma nell'Ade della materia grezza, era una cosa, più miserabile di tutte le cose di cui avesse mai riconosciuto la dignità in vita sua.

Ma nessuno è più recalcitrante, nessuno è più astuto di noi uomini d'oggi, quando temiamo di poter venir defraudati di una sfumatura di servitù. E naturalmente non ci lasciamo imporre senza opposizione nemmeno questo *numerus clausus*, questa esclusione dalla classe degli articoli di marca riproducibili. Come non ci adattiamo alla nostra *faulty construction*, nemmeno ci abituiamo alla nostra insostituibilità e al nostro essere pezzi unici.

Qualcuno potrebbe obiettare: «C'è forse ancora bisogno di tutto ciò? Dal momento che ognuno è quel che mangia ed è "quel che fa", dal momento che già milioni di noi consumano e fanno le stesse cose, il nostro livellamento e la nostra intercambiabilità non hanno raggiunto il loro punto massimo? Non siamo anche noi ormai "individui" soltanto in senso numerico? Che motivo potremmo avere ancora di lamentarci di un *numerus clausus*?»

Dal punto di vista delle istituzioni, dell'economia, dell'industria ricreativa, della politica, della condotta della guerra, che ci impiegano e ci utilizzano come arnesi di lavoro, come consumatori

o come vittime di altro genere, questa sostituibilità è un dato di fatto inconfutabile. E non solo è un dato di fatto, ma trova la sua conferma quotidiana dell'opinione pubblica, anzi è approvata espressamente dagli scienziati: perché persino coloro che si occupano di psicologia e di etica sociale non trovano nulla di più importante da fare che idealizzare la facoltà di «adattarsi» e di «non emergere», che considerare un eccentrico patologico chiunque insiste a mantenere un rudimento di individualità, un resto di differenza personale.²⁰

Non neghiamo quindi che dal punto di vista delle istituzioni (che impiegano individui) la nostra trasformazione in prodotti in serie riproducibili è già riuscita, e che (dato che ognuno è soltanto il suo posto di lavoro e la sua operazione manuale) vi sono sempre a disposizione degli *spare men*. Ma questa constatazione è vera solo dal punto di vista delle istituzioni, non da quello dei singoli individui. Ne è testimone, per esempio, il nostro paziente che non si era lamentato della sua sostituibilità, ma della sua insostituibilità.

E quel che succede a lui succede a ognuno di noi, a ogni singolo: per quanto sostituibile sia la mia prestazione nell'esercizio aziendale; per quanto sicuramente garantita la prosecuzione delle mie funzioni io stesso, la mia identità di X Y, non può venir continuata da sostituti. Certo l'«io sono io», che il mio sostituto profferirà, corrisponderà, sul piano letterale, al mio: si riferirà però di fatto a un altro io, appunto al suo; e il mio proprio io resterà insostituito e insostituibile.

A chi non sta bene attento può sfuggire facilmente qual è l'intrinseca distinzione. Che ogni singolo in quanto singolo, ogni individuo in quanto individuo sia insostituibile (sia «di valore insostituibile») è stato in fondo il credo di ogni *humanitas*. Potrebbe sembrare quindi che stessimo parlando di un rudimento di *humanitas* o del residuo di un'esperienza di *humanitas*.

Si tratta del contrario. Perché determinante è qui appunto *quale posizione* il singolo assume di fronte alla propria insostituibilità; *come* la sente. Cioè il fatto che egli la giudica uno svantaggio immeritato, un attributo contro cui si ribella, sebbene non possa rifiutare di identificarvisi - insomma: un diletto e una macchia di

cui si vergogna. Determinante è ⁶¹ dunque il «malaise dell'unicità».

Se vogliamo esprimere questo «*malaise* dell'unicità» con parole banali, imitate da una canzonetta: «Io ci sono una volta sola, io non torno più», appare subito chiaro che è strettamente connesso con la paura della morte. Cosa senz'altro plausibile: perché se, come abbiamo visto prima, i prodotti in serie sono riusciti a «sottrarsi alla morte» mediante la loro sostituibilità, e se l'uomo rimane escluso dall'esistenza in serie e dalla sostituibilità, rimane anche esclusa per lui la possibilità di sottrarsi alla morte. Il rendersi conto di non essere una merce in serie ha dunque l'effetto di un *memento mori*.²¹

9. L'uomo tenta di sfuggire alla seconda calamità mediante l'iconomania

C'è una prova addirittura schiacciante di quanto questo senso di inferiorità, questo «*malaise* dell'unicità» sia generale al giorno d'oggi: cioè la imperante mania delle immagini, la «iconomania».

Non si vorrà certo negare che, per quanto riguarda le proporzioni e la intensità, questa mania rappresenti un fenomeno senza precedenti nella storia dell'umanità; e che ha superato di gran lunga tutte le altre manie oggi imperanti. In realtà si tratta di un fenomeno chiave, che non si può trascurare se si vuole svolgere un'indagine teorica sulla nostra epoca. E poiché soltanto una nuova espressione può mettere in rilievo che si tratta di un concetto di portata filosofica, coniamo appunto il termine «iconomania».

C'è una descrizione utopistica del nostro mondo, posta in bocca a un reporter non terreno, in cui è detto che il mondo degli uomini è in primo luogo evidentemente «recipiente e occasione di possibili immagini. Alle volte ero persino tentato di credere che esso si esaurisse in questa funzione. A ogni modo la funzione delle immagini è immensa, al punto che, se mi immagino il mondo svuotato dei suoi miliardi di immagini: fotografie, film, fantasmi televisivi e cartelloni pubblicitari, non mi rimane che il puro nulla. Non ho conosciuto un solo essere che non esibisse spontaneamente

parecchi duplicati di sé e dei suoi in immagine, o non li portasse su di sé o almeno non li possedesse».

Tra i motivi che devono venir considerati responsabili di questa ipertrofica produzione di immagini, esattamente descritta, uno dei più importanti è che, mediante le immagini, l'uomo ha acquistato la possibilità di creare *spare pieces* di se stesso; dunque di smentire la sua insopportabile unicità. E' una contromisura condotta in grande stile contro il suo «ci sono una volta sola». Mentre per il resto è escluso dalla produzione in serie, tuttavia, se fotografato, si trasforma in una «*produzione riprodotta*». Così, *almeno in effigie, anch'egli acquista un'esistenza multipla, alle volte persino moltiplicata in migliaia di copie*. E se anche egli stesso vive «soltanto» nell'originale, in qualche modo «egli» esiste anche nelle sue copie.

Trovo del tutto logico che quelli tra noi che riescono ad avere la più straordinaria esistenza multipla (e che dunque capitano sotto gli occhi di una maggior quantità di persone che non noi comuni mortali), cioè le *stelle del cinema*, siano i nostri invidiati modelli. *L'omaggio che tributiamo loro si riferisce alla loro vittoriosa irruzione nella sfera dei prodotti in serie, da noi riconosciuta «ontologicamente superiore»*. Li idolatriamo perché hanno realizzato trionfalmente il nostro sogno di esserci come le cose, di diventare i *parvenus* del mondo dei prodotti. In realtà tra l'attrice-diva divulgata in migliaia di copie e lo smalto per unghie diffuso in innumerevoli esemplari non esiste più una differenza ontologica. Che nella pubblicità diva e merce di massa si sostengano a vicenda (la diva la merce, raccomandandola, la merce la diva, mediante le immagini accluse nella confezione), che stringano un'alleanza, è assolutamente logico: esse sono «il simile che ama il suo simile». E non solo sono ugualmente diffuse, hanno anche vinto la loro mortalità nella stessa maniera: infatti l'una e l'altra possono continuare ad affermarsi dopo la loro morte nelle loro riproduzioni. Non altrimenti dello smalto per unghie, che può continuare a fare la sua strada e a brillare quando il suo modello non esiste più, anche il sorriso della diva potrà continuare a splendere anche quando il modello, un giorno, avrà avuto il destino di «tutti i

mortali». In un certo senso la diva è «immortale persino quando è ancora in vita» («immortai Garbo») e affrancata dal destino di tutti i mortali: dato che la massima parte delle sue *pictures* rappresenta la versione immortalata della sua genuina (cioè: quella che sola vale in commercio) giovinezza divina e priva di rughe, essa è più giovane di se stessa; e il destino della sua effettiva carne mortale è un evento privo di valore e, preferibilmente, da nascondere con pudore. Qui nasce un nuovo genere *di privacy*; la «*privacy* di Hollywood», che comprende tutto ciò che potrebbe pregiudicare la validità delle immagini.

E, ciò nonostante, in confronto all'esistenza realmente multipla di cui godono i nostri prodotti di massa, la nostra moltiplicazione per mezzo delle immagini è, in fin dei conti, soltanto un artificio; e la soddisfazione che ci offre è soltanto un surrogato di soddisfazione, anche se la nostra iconomania funziona a pieno regime. Non è possibile eliminare la differenza tra esemplari effettivi e mere copie, né il fatto che dobbiamo rassegnarci a moltiplicarci sotto forma di fotografie, mentre ai prodotti è concesso di spandersi per il mondo come pezzi realmente identici. Dunque le immagini non riescono a obliterare del tutto la vergogna che l'uomo prova di fronte alle «cose a lui superiori».

Ciò vuol forse dire - si domanderà - che, nel suo più intimo e ambito sogno, l'uomo si vede come un reale prodotto di massa? Che brama effettivamente vivere quale prodotto di massa?

È impossibile dare una risposta decisamente affermativa a questa domanda. E ciò per lo stesso motivo per cui sarebbe impossibile affermare che noi uomini desideriamo effettivamente l'eternità - nel senso di *sempiternitas*, non di *aeternitas*. Si sarebbe tentati di trovare le prove di questo desiderio nella nostra paura della morte e nel nostro rifiuto della morte. Ma questa motivazione sarebbe errata. È vero, sì, che *non vogliamo morire*, non è vero però che vogliamo effettivamente continuare a vivere ancora e poi ancora, cioè che vogliamo raggiungere un'età di milioni di anni. Non siamo nemmeno in grado di immaginarci un ancora e poi ancora del genere. Ossia: la certezza appartiene solo alla negazione, cioè al rifiuto, non al desiderio positivo. Non possiamo indagare in questa

sede perché ciò sia così, perché al nostro fondamentale desiderio di repulsa non corrisponda un'immagine positiva, anzi la nostra immaginazione rimanga *cieca*; se siamo in certo qual modo «troppo mortali» per poter anche soltanto «*intendere*» il non morire. Ma è così.

E *cieco* in questo senso rimane anche il nostro desiderio di molteplicità. È vero che ognuno di noi vuole liberarsi del suo «io ci sono una sola volta». Non è vero invece, o perlomeno è un'«esagerazione filosofica» affermare che tutti condividiamo il desiderio effettivo del paziente californiano di suddividerci in *spare pieces*, ossia di popolare il mondo in forma di molti o addirittura di innumerevoli esemplari. E perciò il nostro «compromesso iconomanico», il fatto cioè che partecipiamo per mezzo delle nostre immagini all'esistenza in serie dei prodotti di massa, e pur tuttavia restiamo noi stessi, è forse la migliore soluzione.

10. *L'umiliazione illustrata da un fatto storico: il caso di McArthur costituisce un precedente*

Dopo queste analisi, in cui per illustrare i sintomi della «vergogna prometeica» e i tentativi di combatterla, ci siamo serviti esclusivamente di manifestazioni anonime della nostra epoca, vogliamo presentare almeno un caso in cui la vergogna si manifesta come un *avvenimento storico identificabile*. E' infatti evidente che l'umiliante apoteosi della macchina di fronte all'uomo deve apparire un *avvenimento degradante*, se si tratta di persone che si trovano al sommo della scala sociale e sotto il fuoco dei riflettori, al centro della vita pubblica. Una persona del genere era McArthur.

Ormai non è più un segreto per nessuno che al principio del conflitto coreano il generale McArthur propose delle misure la cui esecuzione avrebbe anche potuto scatenare una terza guerra mondiale. Ed è del pari noto a tutti che la decisione se si dovesse rischiare o meno tale conseguenza gli fu tolta dalle mani. Coloro però che gli tolsero questa responsabilità non lo fecero per assumere essi stessi la decisione o per addossarla a uomini più

qualificati in campo politico, economico o morale; ma (dato che «l'ultima parola» doveva essere oggettiva e che «oggettive» sono considerate oggi soltanto le enunciazioni degli oggetti), per inoltrarla a una *macchina* - insomma: si trasmise la responsabilità decisiva a un *Electric brain*. Se la decisione fu sottratta a McArthur, non lo fu in quanto era McArthur, ma in quanto era un uomo; e se il cervello meccanico fu preferito a quello di McArthur, ciò non avvenne perché si avessero motivi speciali di diffidare della intelligenza di McArthur, bensì perché anche McArthur aveva soltanto un cervello umano.

Dire che la responsabilità gli «venne tolta» in quanto uomo è certo un modo di esprimersi capzioso. Perché il potere che gli sottrasse la decisione non fu una istanza sovrumana, non la moira o la tùche o «Dio» o la «storia», ma *l'uomo stesso*; che, depredando per così dire la sua sinistra con la sua destra, depose la preda (la sua coscienza e la sua libertà di decisione) sull'altare della macchina; e dimostrò così di subordinarsi a questa, al robot-calcolatore fatto da lui stesso, e di essere pronto a riconoscerlo quale surrogato di coscienza e quale macchina-oracolo, anzi macchina-providenza.

In altre parole dunque: subordinando il generale alla macchina, *l'umanità lese se stessa*. Non mi si fraintenda. Non si tratta affatto di esprimere solidarietà con McArthur. Che la storia in quel momento esemplare si sia servita di lui quale *dramatis persona* fu un puro capriccio, qualsiasi altra personalità pubblicamente in vista le sarebbe servita altrettanto bene. Quel che intendiamo dire è soltanto che chi trasferisce la responsabilità da un uomo a una macchina trasferisce con ciò anche la sua propria responsabilità; e che in quell'occasione, per la prima volta, l'umanità effettuò in modo emblematico la propria autodegradazione; che per la prima volta dichiarò a se stessa pubblicamente: «*Dato che contiamo meno bene della nostra macchina, non si può far conto su di noi; dunque noi non "contiamo"*»; che, per la prima volta, non sentì l'umiliazione di umiliarsi pubblicamente.

La macchina-oracolo venne dunque «foraggiata» - *to feed* è il termine tecnico per indicare che si rifornisce la macchina dei dati

necessari per la decisione -²² con tutti i dati concernenti l'economia americana e quella nemica. «Con tutti», a dir il vero, è esagerato. Perché intrinseca alla macchina è la sua *idée fixe*, cioè: la limitazione artificiale delle sue determinanti, il fatto che il punto di vista da cui rielabora il materiale viene regolato in anticipo e quindi resta fisso una volta per tutte. Dunque la si «foraggiò» esclusivamente con dati che si prestavano a un calcolo quantitativo, che riguardavano dunque la utilità o la dannosità, le probabilità che la guerra presa in considerazione aveva di riuscire vantaggiosa o meno; ne conseguì automaticamente che (per esempio) la distruzione di vite umane o la devastazione di paesi poterono venir prese in considerazione e valutate, per motivi di pulizia e di chiarezza di metodo, soltanto come grandezze di profitto o di perdita. Quindi domande del tipo se sarebbe stata una guerra giusta o ingiusta non furono nemmeno poste al cervello elettronico; anzi ci si sarebbe vergognati di servirgli cibarie del genere, perché era da prevedere che, nella sua incorruttibile oggettività di oggetto, la macchina avrebbe rifiutato un intruglio soggettivo-sentimentale del genere, o che, se si fossero immesse a forza tali domande nella sua bocca oracolare, avrebbe risposto con un'occlusione intestinale elettrica - insomma: poiché si ebbe riguardo della sua superiore allergia alla soggettività; poiché, secondo il noto modello dell'«empirismo logico», si riconobbero per «dotate di senso» soltanto quelle domande che avrebbero ottenuto una risposta univoca dall'univoco apparecchio, e si eliminarono tutte le altre come assurde, si rinunciò a priori alle domande morali (sebbene si sia cercato di darsi a intendere che si consultava la macchina per un massimo di scrupolo).

Ci sono dunque due ordini di cose che vengono a cadere e che non «contano», più, se si ricorre alla macchina:

- 1) la competenza dell'uomo a decidere da sé i suoi problemi, dato che la sua capacità di calcolare è nulla in confronto a quella della macchina;

- 2) i problemi stessi, se tali problemi non sono calcolabili.

Com'è noto la elaborazione dei dati da parte degli intestini meccanici avviene in un lasso di tempo irrisorio. Quindi, non

appena vi furono introdotti i dati, l'apparecchio emise il suo oracolo. E dal momento che si era pronti ad accettare come decisiva la sua emissione, si seppe subito se si doveva arrischiare l'impresa e propagandarla come una guerra santa, o annullarla come affare in perdita e condannarla perché immorale.

Che, dopo alcuni secondi di meditazione elettrica o di digestione elettrica, il «cervello» abbia emesso una risposta, la quale risultò per caso più umana di quella proposta dall'uomo McArthur, che abbia esclamato sonoramente «Affare in perdita», anzi abbia presentato la guerra eventuale come una catastrofe per l'economia americana, è stata certo una gran fortuna; forse addirittura la fortuna dell'umanità, dato che la sua bocca emise l'oracolo quando si era già entrati nell'era atomica. Ma l'avvenimento in sé rappresenta al tempo stesso la sconfitta della massima portata storica che l'umanità si sia mai inferta: perché mai prima si era abbassata al punto di affidare a un oggetto la sentenza da cui dipendeva la sua storia, forse anche il suo essere o non essere. Che questa volta il giudizio sia stato un veto, che sia stato clemente, non cambia le cose; è stata ciò nonostante *una sentenza di morte; perché si era trasferita la fonte della possibile clemenza in un oggetto*. Non è stata la risposta positiva o negativa dell'oggetto a decidere del nostro *status*, ma il fatto che si era proposta la domanda all'oggetto e poi si era aspettata la risposta. Se ci si rende conto che migliaia di uomini, e tra questi forse anche noi, sono debitori del loro casuale non esser-stati-ancora-uccisi - cioè di quel che oggi usiamo chiamare «vita» - soltanto al «no» emesso da una macchina, si vorrebbe sprofondare sottoterra dalla vergogna.²³

Ma torniamo a McArthur.

La sua proposta è trasmessa alla macchina-oracolo per l'approvazione e la decisione. Ancor prima che questa esprima il suo *placet* o il suo veto, il generale è «messo sotto tutela»: perché, qualunque sia il responso, esso sarà l'ultima parola, ed egli dovrà rispettarla. E «sotto tutela» rimarrebbe, naturalmente, anche in caso di un *placet*, perché quanto gli resterebbe da intraprendere dopo l'annuncio di questo, gli sarebbe lecito farlo esclusivamente in base al suo permesso elettrico. L'umiliazione è dunque

incominciata.

Ma la parola enunciata fu, come sappiamo, un *veto*.

L'umiliazione è pertanto totale; la situazione è insostenibile per un uomo dell'ambizione e del carattere autoritario di McArthur, le conseguenze sono inevitabili: per quanto non sia stato degradato nel senso tecnico-militare, tuttavia la degradazione è un fatto compiuto, la sua carriera militare è finita: si spoglia della divisa e diventa borghese.

Questa è la prima conseguenza. È logica e non offre sorprese. Ma con ciò la storia dell'umiliazione non è finita. Perché ne deriva un'altra conseguenza che, se non ci inganniamo, rappresenta una *contromisura*; e questa misura è tutt'altro che ovvia: McArthur infatti - estremo di cui si crederebbe capace un romanziere piuttosto che la realtà - diventa presidente di una impresa che produce macchine da ufficio.

Naturalmente non è impossibile che questo passo sia dovuto al caso, che tra le innumerevoli offerte fatte a McArthur, quando riprese la vita del civile, questa sia stata la più vantaggiosa. Ma non è probabile. Perciò crediamo di poter attribuire a questo estremo - almeno per ipotesi - il valore di un'azione che *significa* qualche cosa. Lo facciamo con ogni riserva; lasciamo quindi insoluto se questa interpretazione rientri ancora nella sfera del reale, o se non faccia già parte della *Science Fiction*, o meglio della *Philosophy Fiction*. La formuliamo come segue:

In un romanzo potremmo motivare la scelta della professione fatta in tali circostanze soltanto così: McArthur, incapace di superare l'umiliazione inflitta a lui e alla sua autorità dalla macchina, medita mezzi e vie per lavare l'onta. Il solo posto che gli permette di procurarsi soddisfazione, il solo in cui può far vedere alle macchine che la sua voce e la sua parola contano ancora e che anch'esse macchine gli sono soggette, è il posto di dirigente di un'impresa che produce macchine per ufficio; solo colà poteva dominare sulle macchine prepotenti e umiliarle, almeno nel campo degli affari e dell'amministrazione; solo colà saziare il suo desiderio

di vendetta. Per questo egli scelse questa professione.

Tale motivazione potrebbe venir tradotta senza difficoltà nel linguaggio dialettico di Hegel. In una *Fenomenologia dello spirito* scritta per il giorno d'oggi, sarebbe detto:

«Dopo che il “servo” d'un tempo (la macchina) era arrivato a essere il nuovo “signore” e il “signore” di un tempo (McArthur) era stato degradato a “servo”, il “servo” tentò di nuovo a sua volta di farsi “signore del signore” (della macchina)». Questa è la storia dell'umiliazione; almeno la storia ipotetica.²⁴

11. *La vergogna quale turbamento dell'identità.*

Il concetto della «dotazione ontica».

L'io si vergogna di essere «es»; l'«es» si vergogna di essere io

Mi resta ora da confutare l'obiezione più forte sollevata contro la mia tesi della «vergogna prometeica». La trattazione di questo argomento, che è il più radicale, richiede una «digressione» tanto ampia, che non mi è sembrato consigliabile inserirla nel corso della trattazione. Perché l'obiezione che cerca di distruggere la base stessa su cui si fonda la teoria afferma che nell'espressione «vergogna prometeica» la parola «vergogna» è una *semplice metafora*. Una semplice metafora soprattutto perché la «vergogna genuina» è sempre vergogna di fronte a una forza superiore che ha il valore di un'«istanza», di cui si teme l'occhio scrutatore. Dato però che l'«istanza» della «vergogna prometeica» (se una simile vergogna esistesse) consisterebbe nel mondo delle macchine, quindi in oggetti privi di occhi, che non vedrebbero dunque l'immaginaria macchia dell'uomo e non potrebbero giudicarlo e condannarlo, tutto è campato per aria, tutto si riduce a una metafora. Passi ancora la forma passiva della formulazione: l'uomo d'oggi «è umiliato» dalla perfezione e dalla molteplicità degli oggetti fatti da lui, ma non l'uso del riflessivo «vergognarsi».

Se vogliamo confutare questa obiezione radicale, prima di tutto dobbiamo renderci conto chiaramente in che cosa consiste l'essenza della «vergogna in genere».

Che cos'è dunque la vergogna?

I. a) un atto riflessivo (vergognarsi), dunque una relazione con se stessi;

b) ma una relazione con se stessi che *fallisce*;

c) e non solo occasionalmente (come anche altri atti, per esempio la memoria); bensì una relazione che *fallisce per principio*;

d) *per principio, perché colui che si vergogna si trova al tempo stesso identico e non identico a se stesso (sono io, eppure non sono io)*;

e) di conseguenza *l'atto non si risolve mai*; dato che colui che si vergogna non riesce a «risolvere» la contraddizione in cui si trova, nemmeno la vergogna si dissolve (in ciò e nei due seguenti caratteri f) eg) somiglia allo stupore);

f) tanto che perde il suo vero e proprio carattere di atto e degenera in una condizione; g) ma non in una condizione equilibrata di «stato d'animo» stazionario, bensì in uno stato d'animo oscillante di *irritazione* e *disorientamento*-, in una condizione che sembra ricominciare sempre daccapo, anche quando si crede di esserci dentro da tempo. Insomma: *la vergogna è un turbamento dell'autoidentificazione, uno «stato di perturbamento»*.

II. A differenza della maggior parte degli «atti» inoffensivi studiati di solito dalla psicologia e dalla fenomenologia, la vergogna contiene, per sua propria natura, una «*doppia intenzionalità*»: non è diretta soltanto verso il suo (normale) «oggetto intenzionale» (in questo caso la «macchina»), ma sempre al tempo stesso verso una «istanza»; l'istanza di fronte alla quale si vergogna colui che si vergogna. Essa contiene un «*coram*».²⁵

III. Questa istanza è *un'istanza indesiderata*, spesso persino oggetto di imprecazioni; dunque non è un'istanza verso cui si dirige l'«intenzione», bensì una istanza che si cerca di evitare. L'intenzione non si rivolge verso l'istanza, ma «via» da essa; il suo senso è una repulsa, dunque ha un'«*intenzionalità negativa*».²⁶

I caratteri elencati al capo I costituiranno l'argomento principale della nostra indagine. Perciò facciamo prima rapidamente alcune osservazioni sui punti II e III.

Né il *coram*, né l'«intenzionalità negativa» hanno avuto un ruolo esplicito nella fenomenologia.

In riferimento al capo n: Sebbene appaia con particolare evidenza nella vergogna, il *coram* non è una caratteristica specifica di questa, ma appartiene a tutti gli atti sociali (esempio: «vantarsi di fronte a qualcuno»); probabilmente anzi è un elemento che potrebbe venir rintracciato in ogni atto, perché invero non esiste atto, per quanto solitario, che non contenga, seppure inavvertitamente, o addirittura *modo privativo*, un riferimento a quel mondo circostante di cui tiene conto, davanti ai cui occhi si effettua, o i cui occhi cerca di evitare. Poiché la fenomenologia classica di Husserl si è limitata (senza rendersi chiaramente conto di questo suo principio selettivo) quasi esclusivamente all'analisi di quegli atti che non rivelano apertamente questo *coram*, il suo concetto di coscienza doveva restare sempre ai limiti del solipsismo.

In riferimento al capo III: L'«intenzionalità negativa» rimase sconosciuta perché si supponeva che l'«io» fosse «libero» *eo ipso*, o almeno «attivo». Poco importa se (per esempio in Husserl) il termine «libertà» si incontra di rado. Come le altre filosofie della soggettività, anche la «fenomenologia trascendentale» è caduta appunto nel classico lapsus di afferrare, nella sua caccia alla conoscenza dell'io, solo il lembo «io conoscente» e di prenderlo erroneamente per l'intero io o di crederlo rappresentativo dell'intero.²⁷ Infatti è incontestabile che l'«io conoscente» persegue il suo oggetto, quindi è un'«intenzionalità positiva». Ma non è affatto vero che Pio sia soltanto «intraprendente». Oltre a ciò (e l'intenzionalità acquista il suo significato solo in coordinazione con questo moto contrario) - oltre a ciò Pio si ritira anche in se stesso (a guisa di chiocciola); non soltanto vede, è anche visto; non soltanto intende verso qualche cosa, ma è anche oggetto di intenzione, cioè per esempio è inseguito o cacciato. Ed è molto dubbio che quanto l'inseguito evita o sfugge possa venir chiamato «oggetto intenzionale» in un significato che oltrepassi quello grammaticale: in fin dei conti ogni accusativo non è automaticamente un «oggetto intenzionale». E appunto a questa classe di atti equivocamente

intenzionali appartiene anche la vergogna, poiché volge le spalle alla «istanza» di fronte alla quale si vergogna. L'intenzione della vergogna non è né vedere la sua istanza, né non vederla, bensì non essere vista da quella. E questo è un rapporto che si differenzia fondamentalmente da quel che significa di solito «intenzionalità», tanto che, veramente, bisognerebbe creare un altro termine.

Riassumendo i caratteri finora menzionati, la vergogna appare come un atto riflessivo il quale degenera in una condizione di perturbamento e fallisce per il fatto che, di fronte a un'istanza a cui volta le spalle, l'uomo vi esperisce se stesso come qualche cosa che egli «non è», ma che «pure è» incontrovertibilmente.

Dopo questa descrizione accademico-fenomenologica, che non spiega ancora il dato di fatto che la vergogna esiste, sarà bene tuffarsi in un esempio concreto.

Esempio: il gobbo si vergogna della sua gobba (o meglio: di essere quello con la gobba).

A dir il vero, in un certo senso la gobba gli sembra essere qualche cosa di contingente, non quello che egli «è», bensì soltanto quello che egli «ha». Ma ciò che si «ha» - che si «ha» nello stesso senso in cui si «ha» il proprio corpo -, ciò che si ha si è, ineluttabilmente. Così anche il gobbo è, ineluttabilmente, «quello con la gobba»; con cui egli si deve identificare, sebbene non possa identificarsi con lui, sebbene non sia «responsabile di se stesso». Poiché non può risolvere questa contraddizione, neppure la sua vergogna si dissolve: non cessa.

Per quel che riguarda distanza», essa consiste in un *tribunale che decide come gli uomini «debbono» propriamente «essere»*. Anch'egli appartiene a questo tribunale, anch'egli è d'accordo con il canone umano, adottato dal tribunale; non meno d'accordo dei membri più ben fatti del tribunale. Dato che riconosce la validità del giudizio del tribunale, ma, d'altra parte, in quanto mal fatto, non lo può ammettere (non può volerlo ammettere), gli volge le spalle - e con ciò le volge anche a se stesso. Anche in questo caso si rivela la «crisi di identità».

Il moralista troverà rivoltante questo esempio basilare. «Se non

ne è responsabile, - esclamerà con moralistica ottusità - perché dovrebbe vergognarsi della sua gobba?» La risposta non è che il gobbo non sia arrivato anche lui a questa obiezione ingegnosa (al contrario: si sta predicando da sempre che «non ne è responsabile» e non si stanca mai di soffocare la sua vergogna con l'argomento della sua innocenza), ma che tutti i suoi sforzi rimangono vani; che egli non si cura se «debba» o meno vergognarsi - insomma che egli si vergogna proprio di questo suo non essere responsabile. *Non sebbene, bensì perché non ne è responsabile, il gobbo si vergogna della gobba.*

In realtà non c'è espressione che indichi più chiaramente ciò che è la vergogna di questa: «non essere responsabile di qualche cosa». Perché ciò di cui «non sono responsabile» è appunto ciò di cui non rispondo: ossia quel che è sottratto alla mia libertà, che rientra nella sfera del fato, di ciò che è «fatale» sotto ogni punto di vista, nella sfera della «impotenza» nel senso più lato; e dalla contraddizione tra la pretesa di libertà e il «fatale», tra ciò di cui si può rispondere e ciò di cui non si può, scaturisce la vergogna. Essa si vergogna della sua impotenza. Che cosa significa?

L'esigenza di libertà è, per sua stessa natura, incommensurabile e illimitata; il libero non vuole essere solo parzialmente libero, l'individuo non vuole essere individuale solo sotto certi punti di vista, l'io non vuole essere se stesso solo qua e là; ma assolutamente libero, completamente individuale, null'altro che se stesso.

Ma questa pretesa esorbitante è «patologica».²⁸ A lungo andare l'io non la può sostenere. Arriva sempre il momento in cui intoppa nei confini della sua libertà, della sua individualità, della sua coscienza di sé; in cui trova di essere qualche cosa che, pur non essendo identico a lui in quanto individuo o in quanto «sé», tuttavia è lui stesso; il momento in cui scopre di essere un «es».

Per es non intendo qui soltanto ciò che Freud ha indicato con questo termine, ma, in senso molto più comprensivo, tutto ciò che non ha carattere di io, tutto ciò che è preindividuale, di qualsiasi genere esso sia, di cui l'io è partecipe senza esserne responsabile, senza potervisi opporre in nessun modo; ciò che, in quanto esso è,

deve essere-*anche*, ciò che gli deve esser stato « *dato in dote*». Perciò lo chiamiamo la «*dotazione ontica*»²⁹

Nell'istante in cui si scopre questa dotazione, sorge la vergogna. Dico espressamente: «nell'istante». Perché la vergogna non segue a distanza; non è, per esempio, una reazione alla scoperta della propria impotenza; non è una presa di posizione di fronte a questa (per esempio non è afflizione): anzi - e ciò è ben più fatale dell'afflizione - è questa impotenza stessa, questo fallimento stesso. Per esempio, se l'asceta si trova posto di fronte al fatto che «ha» un corpo (e «avere» significa appunto allo stesso tempo: «non poter ovviare», «dover avere», dunque «essere avuto»); se resta perplesso di fronte a questo fatto, per lui altrettanto incontrovertibile quanto inaccettabile - questo essere perplesso è la sua vergogna. Se l'io, che rivendica libertà, constata che invece di essere «posto» da se stesso (nel senso fichtiano), è «divenuto»; anzi, che non esisterebbe affatto quale «libero no», se non fosse contemporaneamente, anzi preventivamente, vincolato a un uomo che, in quanto creatura, è condizionato e non-libero, vincolato a una «dotazione» - questa sua impotenza, questo suo fallimento, è la sua vergogna. «Vergognarsi» significa dunque: *non poter ovviare al fatto che non si è responsabili*. In altre parole, proprio ciò a cui il moralista si appella per assolvere dalla vergogna rappresenta il motivo basilare della vergogna.

Ciò che vale per la gobba, per il corpo, per l'origine, vale, *mutatis mutandis*, anche per la «cattiva azione», la quale (poiché in via primaria ci si vergogna di *essere* e di *avere*, non di aver fatto) non è affatto fonte originaria di vergogna come la gobba. Infatti anche chi agisce non si vergogna, in fondo, della sua azione, ma di *essere* «quello che»: insomma di «essere».³⁰

La vergogna prorompe perché si è simultaneamente «noi stessi» e qualche cosa d'altro. Ma in certo senso essa è anche il tentativo di liberarsi di quest'«altro», di questa «dotazione». Abbiamo già visto che tale tentativo è vano.³¹ Infatti la vergogna si accompagna con tale perplessità^ con tale assenza di metodo, che non lascia altra via d'uscita a colui che si vergogna, se non il disfattismo, che cercare cioè di sprofondare insieme con la «dotazione» (alla quale è incatenato). Le locuzioni: «volersi nascondere sottoterra dalla

vergogna» oppure «voler sprofondare dalla vergogna» non sono metafore ma descrizioni appropriate che non possono venir sostituite da altre «più esatte». Sappiamo però anche che questa brama di scomparire è vana, perché il terreno si pietrifica sotto i piedi della vergogna; e la vergogna comincia ad accumularsi febbrilmente sotto forma di «vergogna della vergogna».

Quando risulti palese qual è la condizione fondamentale di colui che si vergogna, quando si sia capito, dunque, che essa è il disorientamento e la disperazione della libertà e dell'individuazione che si riconoscono limitate, appare evidente come mai *la vergogna sessuale* sia stata sempre considerata *la vergogna*. Il sesso, ciò che è proprio della specie, è appunto l'elemento schiettamente preindividuale, ciò che è sottratto alla libertà, l'«es κατ' ἐξοχήν», che non appartiene all'individuo in quanto individuo.

Ma che il sesso non gli appartenga è una vana pretesa dell'individuo: perché l'appartenenza reciproca esiste, anzi in un duplice senso, perché da un lato l'individuo «appartiene» al sesso (gli è persino «soggetto») e d'altro lato il sesso non può realizzarsi altro che negli individui. L'appartenenza reciproca è dunque così stretta, che si può dire indifferentemente: «L'individuo è un attributo del sesso» oppure «Il sesso è un attributo dell'individuo». La verità sta nell'ambiguità, nella simultanea validità e invalidità di ambedue le affermazioni.

Ma questo fatto ambiguo o, se si vuole, «dialettico» è appunto la ragione per cui il sesso è un *pudendum*, per cui ci se ne vergogna. Dato che il singolo, in quanto essere sessuale, è un essere «che appartiene», un essere «soggetto», esso non è padrone di se stesso, non è più «se stesso», non è più libero. Tocca il fondo dell'ambiguità perché è *se stesso e non è se stesso a un tempo*; e con ciò si conferma la formula in cui abbiamo cercato di riassumere più sopra la natura della vergogna.

Considerata in questo modo, la vergogna non è dunque un qualsiasi stato psicologico casuale (seppure esiste qualche cosa di simile), bensì un fatto metafisico, la materializzazione della dialettica di *res* e «universale» trattata nella «disputa degli universali». La *res* (qui: il singolo) si vergogna di contenere in sé

l'«*universale*» (o perlomeno il generale; di esserne l'attributo, di esserlo). E non senza ragione quella *res* che nel corpo singolo incarna questo «generale», quel che è comune a tutti, il «comune», porta il nome di *vergogna*.

Se ci limitiamo all'esempio della vergogna sessuale, la nostra definizione della vergogna trova piena conferma: cioè essa è il disorientamento dell'uomo, che invece di trovarsi «io» si trova «es» e che si sforza vanamente di identificarsi con se stesso. Ma come stanno le cose se prendiamo in considerazione altri generi di vergogna? Confermano anch'essi la nostra definizione?

Facciamo una prova.

La vergogna del bambino vergognoso non è certo meno elementare della vergogna sessuale. Quando il bambino si nasconde tra le sottane della mamma, lo fa per nascondere il suo essere « es »? Si nasconde perché si sente defraudato nella sua pretesa di essere soltanto «io» (o soltanto se stesso)?

No.

Anzitutto, avanza questa pretesa?

Nemmeno. A quanto pare non si riesce a stabilire neanche la più artificiosa delle relazioni tra l'esempio e la nostra definizione. La nostra definizione della vergogna: «turbamento dell'identificazione», sembra dunque contenere un errore.

Ma dove sta l'errore? Fermiamoci un istante a riflettere.

L'«identificazione» richiede due componenti: colui *il quale* cerca di identificarsi - chiamiamolo l' «*identifier*»-, e quella cosa *con la quale* si cerca di identificarsi - chiamiamola l'«*identificandum*».

Evidentemente finora ci eravamo limitati a quei casi in cui la parte di *identifier* toccava all'«io»; quella di *identificandum* all'«es»: *L'«io» si vergognava dell'«es»*.

Ma è questa l'unica distribuzione delle parti? Non è possibile anche il rovescio? Non sarebbe pensabile che l'«*es*» si trovasse in condizione di doversi identificare con un «io», di cui è presunto essere portatore? Che rimanesse disorientato per questa identificazione che gli viene richiesta? Che fosse colto appunto dal disorientamento della vergogna? Insomma *che l'«es» si vergognasse*

dell'«io»?

La domanda sembra strana. Quanto poco lo sia ce lo proverà subito il bambino che chiamiamo ora a testimonio.

L'esistenza del bambino si limita ancora al solo essere situato in seno alla famiglia: consiste ancora in un mero «essere insieme». Ancora non si è precisata in un «io», non si è ancora profilata come un «se stesso». E ancora ben lontana dall'«eccepirsi» dal «seno» in cui e con cui vive.

Dico «eccepirsi». In un primo momento ciò non sembra voler dire altro che: «togliere qualche cosa da qualche cosa e farne un'eccezione»; ma poiché nella locuzione «credersi eccezionale» il significato del termine si avvicina già a quello di «spudoratezza», se ci si deve fidare della saggezza della lingua, si può forse supporre una certa relazione tra «essere-io» e vergogna.

Supponiamo ora che un estraneo rivolga la parola al bambino, che gli chieda, per esempio, come si chiama, che gli faccia questa domanda usuale con cui si compiono i primi approcci, domanda la quale presume che l'interrogato si «eccepisca» dal gruppo nominandosi e si identifichi come se stesso; o che gli faccia un'altra domanda qualsiasi.

Lo *status* del bambino è cambiato di colpo: invece di continuare a «essere in compagnia», soltanto figlio di mamma, invece di rimanere nello sfondo senza rilievo, deve ora mostrare la faccia come «eccezione», come singolo, come io. Lo shock della nascita sociale è violento; tanto veemente che forse lo si può considerare una variante del «trauma della nascita» di Freud.³²

Naturalmente questo nuovo *status* non è completamente ignoto al bambino. Non si era ancora mai «eccepito». Ma dalla sua nascita in poi era stato esposto al pericolo dell'essere-io. Già la nascita stessa era stata la prima «esposizione»; ogni bambino è un «esposto». Soprattutto nelle ore di solitudine, lasciato a «se stesso», aveva dovuto fare, *modo privativo*, le prime esperienze dell'io: ossia aveva dovuto adattarsi a essere senza essere *insieme*-, e poiché l'angoscia è il motore della conoscenza, aveva incominciato a riconoscere, o almeno a intuire, che la beata ottusità dell'essere in

compagnia un giorno sarebbe definitivamente cessata e che un tipo di esistenza più esposta e più fredda sarebbe stata il suo destino.

Ma *chi* aveva avuto questa intuizione? *Chi* era il soggetto di questa intuizione, *chi* il soggetto di questo ritirarsi terrorizzato?

L'io?

E' pensabile che sia l'io a indietreggiare, quando ciò che incute angoscia e terrore è l'incombente essere-io?

No, non è pensabile.

Pensabile è soltanto - e, per quanto possa apparire strano, è l'unica risposta possibile alla domanda: chi? -: il soggetto dell'intuizione, il soggetto che indietreggia terrorizzato è l'essere non ancora precisatosi, ossia l'«««».

E ora succede la catastrofe. Nel momento in cui l'estraneo rivolge la parola al bambino, la minaccia diventa reale. Sebbene sia ancora un «es», si vede provocato come fosse un «io»; e poiché non è in grado di sostenere tale provocazione, essa gli appare terribile ed esorbitante.

Non neghiamo affatto che riconosca e sappia già: «Si tratta di me» e persino: «Sono io»; ma è altrettanto sicuro che sa anche: «Non lo sono ancora» e: «Non sono ancora un io»: Insomma: *la situazione è una simultaneità di essere-io e non-essere-io*; una contraddizione, e altrettanto insolubile, altrettanto irriducibile, altrettanto sconvolgente, quanto quelle situazioni «irrisolvibili» che, come abbiamo visto più sopra, sono le situazioni di vergogna.

E in effetti all'«es» non rimane altra via d'uscita che quella che rimaneva agli individui sconvolti, descritti più sopra: sopraffatto dalla vergogna di doversi presentare come un io, anzi come un io *coram*, ha un solo desiderio, di sprofondare e di rendersi invisibile. Quindi (simile al canguro che salta a rifugiarsi nel marsupio da cui ha avuto origine) tenta di riconquistare l'alibi del mero esistere in compagnia; il bambino si nasconde tra le sottane della madre.

Se Schelling aveva detto - e abbiamo già citato una volta la sua enunciazione: «La presunzione si ribella contro l'aver origine», si potrebbe formulare la proposizione analoga e contraria: «L'origine si ribella contro il trapasso alla libertà e alla condizione esposta dell'essere-io». E anche questa ribellione è «vergogna» - e

probabilmente non soltanto «anche»: perché molti motivi fanno pensare che la vergogna di essere «io» è universale e originaria, più ancora della vergogna di non essere io.³³

Sì, proprio universale e originaria. Perché di fronte a che cosa e di chi ci si vergogna di solito?

L'oratore che deve affrontare la folla (invece di continuare a rimanere nel suo seno) non si vergogna forse di presentarsi *come se stesso*? Non si vergogna di essere posto in balia del fuoco di sbarramento degli sguardi, del *corami* E non è così per chi è vestito in modo inconsueto? Oppure lo straniero in paesi stranieri? Non attirano forse su di sé tutti gli sguardi curiosi e malevoli perché si permettono di essere delle «eccezioni», perché danno nell'occhio, *in quanto* «se stessi» ed escono quindi dalla norma e fanno spicco? E tutto non tende forse a dimostrare che questa vergogna, cioè l'infrazione della norma, è addirittura il prototipo della *vergogna morale*? L'indisciplinato, che si è preso la libertà di eccipirsi dal normale e dalla norma, non si vergogna egli forse, quando è colto in fallo, di esserci *quale se stesso*? E - diversamente dai primi esempi della nostra analisi della vergogna, che cominciano ad apparire ora meno significativi - se coloro che si sentono svergognati in questo senso si nascondono, non lo fanno tutti perché sentono che essere *se stessi* costituisce una macchia? E se «si rincantucciano» o fanno finta di non udire, non cercano tutti di rinnegare il loro essere se stessi, di cancellare l'onta della loro vistosità e di ripristinare l'antica condizione?³⁴

Questa digressione ci ha trattenuti a lungo. Ma, dato che ci ha permesso di farci un'idea di che cosa sia la vergogna, siamo meglio preparati ad affrontare l'obiezione che l'ha occasionata.

Questa aveva affermato che la denominazione «vergogna prometeica» non è che una metafora; che non è ammissibile ravvisare vere e proprie sensazioni di vergogna nelle esperienze di vita che abbiamo descritto; che non si può assolutamente parlare in questo caso di vere e proprie «istanze», perché, se esistesse la vergogna prometeica, le sue istanze consisterebbero in mere macchine, dunque in oggetti privi di occhi; e perché sarebbe semplicemente

assurdo pensare che l'uomo possa essere tanto eccentrico da ammettere quali vere e proprie istanze oggetti privi di occhi, o addirittura da temerli quali *tremenda*. Questa è l'obiezione.

Ci rimangono evidentemente due compiti: 1) Dobbiamo esaminare la validità di questa obiezione - un esame che si divide esso stesso in due parti: a) in quella del carattere metaforico e b) in quella dell'« assenza di occhi». E 2) - e questo è il compito principale - dobbiamo ricercare se la «vergogna prometeica» rappresenti un «turbamento dell'identificazione»: perché, avendo noi ravvisato nella vergogna un turbamento dell'identificazione, soltanto in caso affermativo avremo il diritto di definire la «vergogna prometeica» una «vera e propria vergogna». Con ciò abbiamo tracciato sin d'ora il corso della nostra indagine conclusiva.

12. Si refuta l'obiezione a).

Nessuna espressione è «soltanto metaforica»

Cominciamo dall'osservazione secondo cui noi ci lasciamo fuorviare da una metafora.

Che valore ha questa osservazione? Che cosa significa affermare che una definizione di una realtà psichica è «soltanto metaforica»? Esiste qualche cosa di simile?

La mente che chiamiamo «chiara» è realmente «chiara» soltanto in senso figurato? «Aver un peso sul cuore» è soltanto un'espressione traslata? Un traslato perché (a quanto si dice) il «peso» in senso letterale si addice soltanto a oggetti fisici? Perché veramente solo a questi? Dove sta scritto che il significato «pesante» sia stato creato per caratterizzare qualità fisiche?

Se gli psicologi screditano il valore enunciativo di espressioni del genere, se confessano, con volontaria modestia, di sapere esattamente che quanto enunciano con le loro espressioni metaforiche non è da prendersi alla lettera, lo fanno non tanto in base a un reale studio metodico della natura degli argomenti da loro trattati, quanto intimiditi dal rigore e dall'autorità, da loro

accettata, delle loro sorelle maggiori: le scienze naturali. E con ciò si mettono dalla parte del torto. Perché se si toglie agli oggetti da loro trattati, agli oggetti psichici, la loro espressione linguistica, la loro stessa natura perde consistenza: il modo con cui l'anima indica una realtà psichica appartiene alla natura di questa realtà stessa. Se l'anima angosciata si definisce «pesante», se si riconosce in questa parola, se per suo mezzo si fa capire ⁷⁹ dai suoi simili, questa è una prova che il cuore angosciato si sente effettivamente «pesante». L'idea di non vedere nell'espressione altro che un'etichetta tolta da una realtà di provenienza diversa e attaccata poi all'angoscia, deriva dalla tacita supposizione che l'anima trovi le sue espressioni allo stesso modo che l'industria i nomi per i suoi articoli di marca. Invece questa indicazione è una parte reale dell'angoscia. E se anche si volesse concedere che si tratta di etichette tolte altrove e riappiccate, il fatto che l'anima ha fatto ricorso a questa etichetta e a nessun'altra per caratterizzare la sua propria condizione dimostrerebbe che vi si riconosce effettivamente.

Per esprimerci con altre parole: la diffidenza verso la metafora poggia sull'erronea nozione, accettata come ovvia verità, che le diverse province dell'esperienza siano autonome e separate da chiusure ermetiche e che il piccolo traffico di frontiera tra queste province sia proibito, perlomeno ai competenti, cioè agli scienziati. Non occorre dimostrare che una psicologia del genere è assurda, che le espressioni che si presumono importate da province straniere sono senz'altro comprensibili. Al contrario il fatto che le espressioni, che si presumono importate da province straniere, sono capite senz'altro dimostra appunto che i confini sono apertissimi. Nella vita quotidiana nemmeno lo scienziato può fare a meno di adoperare ogni momento le metafore da lui screditate; e nemmeno lui può negare che queste"suppliscono nel modo più eccellente se non altro alla funzione vicaria di comunicare qualche cosa di comprensibile su fenomeni che rifiutano una formulazione «non metaforica». Questo fatto dovrebbe renderci diffidenti; ma non nei confronti delle metafore - ogni principiante che abbia sentito parlare, anche solo alla lontana, del rigore delle scienze *lo è comunque -, bensì diffidenti nei confronti della legittimità della*

nostra diffidenza nei confronti delle metafore. E' fuori luogo lamentarci che non ci possiamo accostare alla realtà dell'anima a motivo del carattere «soltanto metaforico» della lingua; al contrario proprio il fatto dell'espressione metaforica ci mette a disposizione uno dei caratteri essenziali dell'anima stessa.

Quando il malato si lamenta di «acuti» dolori comprendiamo esattamente quel che sente e quel che vuol dire; e il *médecin imaginaire* che rifiutasse questa comunicazione perché «non scientifica» o «soltanto metaforica» e che rimproverasse al malato di impiegare una definizione che appartiene a un'altra sfera del sensibile e di rendersi colpevole di una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* sarebbe un personaggio degno di una farsa sull'era scientifica. Non è affatto vero che il malato «trasporti», *μεταφέρει*, l'espressione, perché l'espressione e anche la qualità indicativi non appartengono a nessun «genere» fisso; esprimendoci in modo positivo: perché la qualità è «prespecifica», cioè rappresenta un rapporto tra il mondo e il soggetto che non ha ancora nulla a che fare con la suddivisione del soggetto in sensi diversi. Le qualità trovano sempre soltanto in via secondaria la loro realizzazione specifica in sfere definite del sensibile: in via secondaria «l'acuto» diventa un acuto tattile, acustico, olfattivo, emozionale. Se così non fosse non potremmo nemmeno riempire di un contenuto le parole impiegate (e il linguaggio della poesia ci resterebbe oscuro). Non solo comprendiamo che cosa è un «dolore acuto», ma persino che cosa è una punta acuta, solo perché comprendiamo prespecificamente che cosa è «acuto».³⁵ E ciò che vale per le qualità vale anche per tutte le esperienze vissute indicate per mezzo di una reale o presunta metafora, come: essere «esaltati», «sollevati», «abbattuti», «sprofondati» e simili. E vale anche per la vergogna.

13. *Si refuta l'obiezione b).*

Il mondo non è privo di occhi

E tanto basti per la metafora.

Ma per motivare la sua osservazione che si trattava soltanto di

una metafora il mio oppositore aveva affermato: Non si può parlare di reale vergogna perché si vergogna realmente soltanto colui che sa di essere sotto il controllo, sotto gli occhi, di una «istanza». Il mondo delle macchine, invece, è *privo di occhi*; non esiste un uomo così eccentrico da affermare che le macchine lo vedono. Dunque queste non possono venir prese in considerazione quali «istanze».

Ciò sembra plausibile. Ma soltanto perché, irretiti come siamo dalle teorie, non sappiamo ormai più che cosa sia plausibile quando ne siamo ancora liberi ed esenti. Infatti nulla è più plausibile per chi è libero da teorie che essere guardato dalle cose. Non si tratta certamente in questo caso di un teorico della conoscenza che concepisce se stesso soltanto come uno che vede (il mondo); al contrario, egli si considera con altrettanta naturalezza guardato e visto (dal mondo) - e con ciò non si vuol dire soltanto che sa di essere visto dai suoi simili e dagli animali, ma da tutto il mondo visibile. Di solito, o almeno in origine, egli concepisce la «visibilità» come un rapporto assolutamente reciproco: *tutto ciò che egli vede vede anche lui*.

E' superfluo insistere sul fatto che con ciò non sosteniamo che egli è effettivamente visto dalla seggiola, dal tavolo o dal quadro. Quel che noi sosteniamo è soltanto che della sua spregiudicata «concezione del mondo» fa parte il considerarsi «guardato dal mondo». Se non ne fa una teoria, ciò dipende appunto dal fatto che si tratta di una «concezione del mondo» preteoretica, che si dilegua nel momento stesso in cui egli assume un atteggiamento teoretico. Perciò forse il termine «concezione del mondo» non è nemmeno appropriato; ma il termine non ha importanza, perché, cosa più probante di quanto lo possa essere qualsiasi teoria (che arriva sempre in un secondo tempo), egli *si comporta* assolutamente *come uno «che è visto»*. Questa affermazione potrebbe venir suffragata da innumerevoli testimonianze empiriche, tra l'altro dagli esempi raccolti (con tutt'altre intenzioni) dalla psicoanalisi di inibizioni dovute al pudore che si manifestano anche nella più indisturbata solitudine. Nemmeno Robinson girava nudo.

Né noi troviamo nulla da ridire se i poeti ci riferiscono che la montagna «ci guarda» minacciosa o che la luna «ci guarda» benevola dall'alto; e se non soltanto non rifiutiamo tali espressioni perché eccentriche, ma comprendiamo ciò che il poeta intendeva dire, ciò dimostra appunto che anche per noi le «cose che guardano» sono un fatto ovvio; che anche noi vediamo nel loro aspetto *«qualche cosa che ci vede dal canto suo»* e che ritroviamo nell'idioma dei poeti quella concezione del mondo che era stata per noi la prima e la più familiare. Non ha importanza come si voglia denominare questa «visibilità reciproca», se «animismo» o «antropomorfismo». Certo è però che trae la sua radice dal fatto che, se il mondo «ci è propizio», gli attribuiamo «considerazione» per noi (nel senso che si occupa di noi) e che, se ci minaccia, pensiamo che «ci prende di mira».

Propongo un esperimento (tutt'altro che facile da realizzare) che dimostra come non sia affatto vero che l'uomo debba essere un «eccentrico» per sentirsi guardato dal mondo; come invece debba fare violenza al suo modo naturale di sentire, per *non* sentirsi guardato: se tentiamo, cioè, di renderci realmente e chiaramente conto del fatto che gli oggetti *non* ci vedono, il risultato ci fa un effetto stranissimo. L'idea che la seggiola su cui stiamo seduti comunemente, il tavolo su cui scriviamo tutti i giorni, che persino il nostro specchio non ci hanno ancora mai visti e non ci conoscono; che il quadro appeso a destra sopra il nostro letto, immerso in tenebre eterne, non ha la minima idea del quadro che gli fa riscontro a sinistra, la minima idea della sua propria bellezza, della sua propria visibilità e, per finire, non ha appunto la minima idea di noi che lo contempliamo tutti i giorni, insomma: che è perfettamente cieco; e che noi, circondati da un mondo di oggetti perfettamente ciechi, dobbiamo passare la vita vedendo, non visti - questa idea è tanto fantastica e sconcertante, che abbiamo addirittura l'impressione di respirare «aria di altri pianeti» e che possiamo difenderci a stento dalla sensazione di aver immaginato le spettrali condizioni di vita di un altro mondo, un mondo oscurato.

No, credere che non possiamo riconoscere le cose quali «istanze» a causa della loro «cecità» è assolutamente ingiustificato.

Per farlo siamo troppo ciechi di fronte alla loro cecità, finché rimaniamo esenti dalle teorie. Che l'uomo ragioni: «Le cose non mi vedono - *ergo* non ho bisogno di vergognarmi di fronte a esse» è mera teoria. Anzitutto ci si domanda se in questo caso si debba supporre l'esistenza di un ragionamento e di un *ergo*. Se sì, allora probabilmente si tratta di un *ergo* assolutamente diverso; un *ergo* che dimostra che il nostro meccanismo deduttivo si muove nel senso opposto a quello delle lancette dell'orologio; cioè: «Io mi vergogno di fronte a ciò che mi è superiore, *ergo* mi vede». ³⁶

Gli elementi dell'obiezione si rivelano dunque estremamente discutibili. Più che continuare a discuterli, è importante decidere se la «vergogna prometeica» soddisfi a quella condizione in cui avevamo ravvisato l'essenza della vergogna: se dunque anch'essa si riveli un «*turbamento dell'identificazione*», un fallimento dell'identificazione dell'«io con l'«» oppure dell'«« con l'io».

Quando abbiamo introdotto, più sopra, il concetto di «es», non è senza ragione che l'abbiamo lasciato estremamente nel vago: ci eravamo limitati a designare con quest'espressione tutto ciò che l'io, volente o nolente, «è *anche*» (come constata con perplessità negli incontri con se stesso), sebbene ciò che «è anche» non sia lui stesso. Non era quello il luogo indicato per definire più esattamente il concetto, perché l'«es» vi appariva in figura di «essenti» del tipo più vario (il corpo, la specie, l'«impersonale»); ma ci eravamo potuti accontentare di tale indeterminatezza perché il nostro interesse verteva unicamente sul carattere di «dotazione» dell'«es»; ossia sul turbamento dell'identificazione che sorge quando l'io scopre di essere un «es». Perché in questo turbamento o in questo «perturbamento» avevamo ravvisato appunto l'essenza della vergogna. Lungi da noi supporre che all'espressione «es», che indica fenomeni tanto diversi, corrisponda qualche cosa di ontologicamente omogeneo. Sarebbe assurdo.

Non possiamo quindi sorprenderci se l'«es», che è ora in discussione, è fondamentalmente differente da quei fenomeni di «es», in certo qual modo «naturali» (il corpo, la specie, la famiglia ecc.) che avevano avuto una parte di primo piano nella nostra

analisi fondamentale della vergogna: questa differenza costituisce appunto l'argomento della nostra indagine. Qui è la macchina che si presenta in veste di «es», l'attività meccanica, a cui l'uomo partecipa con funzione di parte di ⁸⁾ macchina; ed egli si investe a tal punto in questa funzione che, invece di trovare di fronte a sé se stesso in quanto io, trova se stesso nella funzione di macchina, dunque «quale» parte di macchina. Per distinguere questo «es» dal primo, chiamiamolo l'««-macchina».

In un certo senso ci possiamo immaginare l'uomo - ma non è che un'immagine - preso tra l'incudine e il martello, tra due blocchi, stretto tra due forze, che, tutte e due, gli contestano il suo essere-io: da un lato oppresso dalla forza dell'«es naturale» (quello del corpo, della specie ecc.), dall'altro da quella dell'«es-macchina», «artificiale» (burocratico e tecnico). Già oggi lo spazio libero di cui l'io dispone, è molto angusto; l'«es-macchina» si avvicina passo passo all'io, lo preme sempre più da vicino, lo spazio si restringe di giorno in giorno; Il pericolo dunque che l'io venga schiacciato tra questi due colossi, di natura diversa dalla sua, diventa ogni giorno più grande; la speranza che ciò avvenga - perché milioni di persone sperano proprio in questa catastrofe, cioè nel totalitarismo tecnocratico - è ogni giorno più giustificata. Se questa sarà la conclusione, domani o dopodomani, il trionfo finale spetterà esclusivamente alla macchina; perché nella sua avidità di inghiottire tutto, e proprio quanto le è più estraneo, essa non si incorporerà soltanto l'io, ma anche l'altro «es», il corpo.

Già oggi fa quanto può in questo senso. La locuzione «la macchina ci preme da vicino» non è infatti per nulla un'immagine; anzi essa penetra dentro di noi. Perché tenta addirittura di sopraffare la nostra sessualità, di includerla nel suo dominio. Esempio:

14. *L'orgia dell'identificazione specchio del turbamento dell'identificazione.*

Il jazz, culto industriale di Dioniso

La musica jazz, che si usa ancor oggi liquidare definendola «negroide», non deve la sua esistenza soltanto (ammesso che in qualche modo gliela debba) al «ricordo ancestrale del deserto e del tamburo della foresta vergine»; è invece (o almeno è anche) «musica delle macchine», quella musica cioè che mette in moto i balli adeguati all'uomo della rivoluzione industriale. Nel jazz hanno trovato voce non solo l'«opacità dell'esistenza arcaica» o la «bramosia ululante del sesso», ma sempre anche l'ostinazione della macchina tranciatrice, che lavora con precisione e che, impassibile ed esatta, taglia in pezzi sempre uguali il glissando dell'animalità.

Può sembrare, in un primo momento, che le due ostili «forze dell'es», la «forza originaria» e quella della «cosa», quella del sesso e quella della macchina, si siano alleate nell'euforia del loro scherno solidale nei confronti dell'io, contraddicendosi e rafforzandosi reciprocamente, dilaniandosi e incitandosi a vicenda, per polverizzare tra loro l'io in una meccanicità divenuta orgiastica e in un orgasmo divenuto meccanico. Ma con questa temeraria alleanza la macchina non ha raggiunto ancora la sua ultima meta. Il suo scopo ultimo è liquidare il sesso stesso. Se si è messa in contatto con il sesso, non lo ha fatto per collaborare, ma per trasformare la sua violenza compressa in energia di un genere a lei proprio: cioè per ridurre il ballo a un *processo di trasformazione* e i ballerini a trasformati, il cui dovere consiste nel trasformare le energie animali in energie meccaniche.

Con ciò non si vuole sostenere naturalmente che dalla energia vitale prodotta nel ballo venga tratto un utile meccanico. La macchina tuttavia che, nella sua pretesa di autocrazia, non tollera altre energie accanto a sé libera la forza vitale eccedente mediante la frenesia del ballo e fa sì che vada dispersa; e lo fa in modo che *il processo di dispersione assuma esso stesso un tipo di movimento che è proprio della macchina*. Le musiche che danno il via a questi balli sono dunque tutte caratterizzate da un andamento oggettuale e

automatico: la loro *furia di ripetizione*, che neutralizza il senso del tempo, che stritola il tempo, è la furia delle macchine che marcia sempre allo stesso ritmo;³⁷ e la loro *sincope*, elevata a principio, non è una caratteristica «puramente musicale», da interpretare come un «accento spostato»; piuttosto è il simbolo dell'ostinazione senza sosta e senza cedimenti, con cui la macchina interrompe il ritmo del corpo; in certo qual modo l'interferenza martellata sempre di nuovo in ogni battuta, la *confutazione* (sempre di nuovo vittoriosa) *del corpo* e della sua pretesa di «contare» anche lui e di avere il suo proprio computo del tempo.

Ma, per dimostrare la sua conformità alla macchina, il corpo partecipa a questa confutazione, quindi *ciò che il ballerino balla* non è soltanto l'apoteosi della macchina, ma al tempo stesso una celebrazione delle proprie dimissioni e del proprio adeguamento, *una pantomima entusiasta della propria totale sconfitta*.

L'espressione «religione dell'industria», che abbiamo plasmato più sopra, parlando dello *Human Engineering*, trova qui la sua conferma: le orge rappresentate da questi balli, per esempio nelle sale da ballo di Haarlem, non hanno più nulla a che vedere con i «divertimenti»; sono molto di meno e molto di più: cioè *estatiche danze sacrificali, che vengono celebrate come un culto in onore del Baal della macchina*.

L'estasi è genuina, i ballerini, invece di essere se stessi, sono realmente «fuori di sé», ma non già per sentirsi tutt'uno con le potenze ctonie, bensì con il dio della macchina: *culto del Dioniso industriale*. Quel che vale per le sincopi: cioè che esse martellano senza posa nel corpo la vittoria del dio della macchina, vale anche per le «chiuse» (in musica si direbbe: le «cadenze d'inganno»): anche queste hanno il carattere della macchina. Poiché fungono da freni, rappresentano puri «processi di frenaggio». Se ci fosse una tipologia di ciò che le «chiuse» possono significare in musica - per esempio nella musica tardo-romantica «chiusa» significa «estinguersi dolcemente» oppure «catarsi» -, questa «chiusa-freno» rappresenterebbe qualche cosa di assolutamente nuovo. Ma procedimenti di frenaggio sono *interruptiones*, dato che le macchine vengono frenate sempre «sul più bello», in un momento

casuale. Il termine «interruzioni» lascia capire che cosa ciò significa per gli uomini che partecipano fisicamente all'attuarsi di questa musica. Tuttavia non abbastanza chiaramente, perché ciò che qui viene interrotto non è solo l'eccitazione sessuale, ma la vita in sé. Quando la musica e il ballo vengono frenati come una macchina o interrotti di colpo, quando l'orgia viene troncata, colui che balla è «colpito a morte» per intero, sembra vittima di un assassinio o di un infortunio sul lavoro, insomma: *parlando in senso rituale, l'interruzione significa morte improvvisa e violenta*. Ma proprio questa fa parte del culto, perché non c'è nulla di più simile alla macchina della cessazione non motivata; perché questo modo di cessare comprova la riuscita meccanizzazione. « *Vengo disinnestato*, - dice, o sente colui che è stato fermato improvvisamente, - *dunque sono una parte di macchina*». E si gode persino di questo arresto; non soltanto perché si ha la certezza che la macchina della musica si rimetterà subito in moto con il da capo, con un nuovo turno di lavoro, per promettere nuova vita in forma di una nuova sconfitta e per offrire nuova speranza di essere nuovamente assassinati; ma perché l'arresto improvviso rappresenta appunto il culmine dell'unione con la divinità.

Che questo rito abbia l'effetto di «liquidare» realmente i ballerini e di far loro smarrire del tutto il loro «io» è documentato da un fenomeno impressionante: cioè dal fatto che durante l'orgia *perdono la loro faccia*. Non mi riferisco al carattere stereotipo, più volte notato, delle fisionomie del giorno d'oggi, al fatto che oggi le facce, plasmate su modelli identici, diventano prodotti in serie che si assomigliano tutti e che ormai una faccia si differenzia dall'altra soltanto come una stoffa si distingue dall'altra: cioè dal suo individuale difetto di tessitura; mi riferisco al fatto che perdono persino questa faccia, già più o meno stereotipa. Tale perdita si rivela in vari modi. Per esempio durante l'orgia la faccia appare devastata e sfatta; cessa di essere specchio dell'individualità e centro dell'espressione della persona; si trasforma in una semplice *parte del corpo*, il cui aspetto nudo e incontrollato non supera affatto, in quanto «immagine e somiglianza», quello di una spalla o di un deretano; oppure, in certo qual modo *dissociata dall'orgia* e

non informata di ciò che succede al piano inferiore, diventa impassibile e vuota e la si porta ancora «con sé» come «dotazione» soltanto perché non è possibile lasciare la faccia al guardaroba prima dell'inizio del rito; oppure durante l'orgia *diventa vitrea* - ossia cessa evidentemente di vedere alcunché e di aver coscienza della propria visibilità. Se a un ballerino, nella ebbrezza della sua meccanizzazione, venisse in mente - dato che queste orge non mancano di trovate - di ficcarsi qualche cosa sulla testa per rinnegare definitivamente la sua faccia che, tanto, non ha più alcun valore, la sua trovata non sorprenderebbe affatto. E non ci sarebbe nemmeno da meravigliarsi se durante l'orgia nascesse una nuova varietà di vergogna: *la vergogna appunto della faccia* - e con ciò non intendo la vergogna di possedere una faccia brutta o repellente, bensì (in analogia alla vergogna che gli asceti provano per il loro corpo) la *vergogna del ballerino di possedere una faccia in sé e per sé*-, di essere ancora sempre condannato a portare in giro con sé questo stigma della egoità quale dotazione coatta.

Ma ammettiamo pure che queste riflessioni siano «esagerazioni filosofiche» - deformazioni che puntano in direzione della verità -, resta innegabile il fatto che la faccia è diventata un residuo, un pezzo antiquato. E non è certo un caso se questa perdita della faccia è sopravvenuta in un'epoca in cui anche l'arte figurativa mostra poco interesse per il volto quale soggetto delle sue opere e in cui il disegno commerciale trova *chic* omettere addirittura il volto nella rappresentazione

Ma torniamo alla «macchina della musica», che mette in moto l'orgia. Il tentativo di direttori di complessi di jazz di eseguire questa musica a guisa di cosiddetta «musica seria», cioè a guisa di musica da concerto che deve essere solo ascoltata, si basa su un equivoco; equivoco che deriva dal desiderio di procurare a questa musica la rispettabilità sociale di «valore culturale» riconosciuto. Tale pretesa è errata non perché questa musica è «troppo leggera», perché è soltanto *popular music*; al contrario invece, perché è terribilmente seria, troppo seria per una sala da concerto. Con ciò intendo dire che la sua azione sull'uomo è senza confronto più

profonda e violenta, che essa ne modifica l'«ethos» (nel senso musico-morale dei greci) in modo senza confronto più radicale di quanto non possano fare oggi le più solenni musiche da concerto; giacché queste, quando le loro apoteosi sinfoniche conclusive si sono taciute, lasciano negli ascoltatori - semplice pubblico - un'emozione che si dilegua subito, non avendo assolutamente nulla in comune con la loro esistenza fuori della sala da concerto. Non c'è nulla di meno serio dell'effetto della musica seria. Niente invece di più serio, cioè: niente di maggiormente gravido di conseguenze, niente di più pericoloso, niente di più distruttivo dell'effetto di questa musica, di cui ci si sbriga così spesso dicendo che «non è seria». Essa rappresenta infatti una reale manomissione, una metamorfosi brutale, la quale ha invero enormemente a che vedere con il mondo e con la vita fuori della sala da concerto, perché comunica agli uomini un fervore che li sospinge in un modo di essere che è quello della macchina; dunque il modo di essere che vige dalla mattina alla sera; e completa pertanto la conformità degli uomini con questo modo di essere.

Ogni rito esige una *compartecipazione motoria*, che dunque risulta necessaria anche in questo caso. Perciò chi esegue tale musica a guisa di mera musica d'arte in presenza di meri ascoltatori, ossia «in concerto», non crea un pubblico artistico o culturale di nuovo genere, ma piuttosto defrauda la sua comunità, i cui membri, invece di partecipare effettivamente ai misteri, sono condannati ad accontentarsi di essere ascoltatori, in certo qual modo *voyeurs* della meccanizzazione. E se succede che i partecipanti, indignati per la frode, e niente affatto rassegnati a lasciarsi tacitare nel ruolo di membri della comunità che debbono solo ascoltare, si ribellano, com'è successo a Vienna, in occasione di un «concerto» di jazz, ciò è in verità tutt'altro che sorprendente.

Quanto abbiamo descritto nella nostra digressione è una situazione in cui l'identità con la macchina è ottenuta con il mezzo violento di un rito estatico. In certo senso una situazione «illusoria», una «bella» o macabra «parvenza», perché non vi compare una macchina reale - a meno che non si voglia considerare la musica stessa una «macchina», il congegno speciale creato

dall'uomo per effettuare con il suo aiuto la propria meccanizzazione.

E' certamente superfluo dimostrare il rapporto di questa digressione con la nostra indagine principale. È evidente che, se l'uomo riuscisse a identificarsi comunemente con il suo mondo di apparecchi e di macchine, non avrebbe mai inventato un particolare e specifico rito di identificazione, non avrebbe mai avuto bisogno di inventarlo. Non avrebbe avuto bisogno dell'orgia per assaporare l'identificazione fino in fondo. L'esistenza del rito va dunque considerata un sintomo, o almeno una indicazione, che, comunemente, l'identificazione non riesce.

Ma non vogliamo ancora attribuire a questa indicazione valore probatorio. Vogliamo piuttosto fare un «esperimento»: indagare cioè qual è il rapporto «naturale» dell'uomo con la macchina; ossia quello che si verifica nella situazione di lavoro, ed esaminare se questa situazione contiene un incontro con se stessi in cui si palesi un turbamento della identificazione; e infine - e con ciò torniamo alla nostra domanda iniziale - se questo turbamento è «vergogna».

15. *La ricaduta.*

L'io ravvisa in se stesso un io insufficiente.

La situazione provocata dalla cattiva riuscita del lavoro è la riprova del quesito della «vergogna prometeica»

Dunque che cosa può voler dire «turbamento dell'identificazione» di fronte alla macchina?

Evidentemente anche questa volta qualche cosa di duplice, conformemente al duplice principio esaminato più sopra («l'io si vergogna dell'es» e «l'es si vergogna dell'io»).

L'uomo posto di fronte a se stesso, invece di trovare se stesso, trova qualche cosa che è già conforme al mondo delle macchine; scopre di essere una parte della macchina.

Oppure: L'uomo si è già volontariamente integrato nella macchina (ovvero nel mondo delle macchine, preso nel suo insieme); ma, poiché la completa conversione in macchina, la

«fedeltà alla linea», la consustanzialità non gli riescono, ritrova nonostante tutto ancora se stesso invece di una parte di macchina.

Nel primo caso l'io trova se stesso in veste di es; nel secondo caso l'es trova se stesso in qualità di io.

Non c'è bisogno di soffermarsi sulla prima delle due possibilità, perché è già antiquata. L'uomo che Chaplin ha rappresentato in *Tempi moderni*: l'essere che, persino quando non manovra più la sua macchina, esegue ancora, involontariamente e automaticamente, i movimenti che si addicono alla macchina, e che constata quindi sconcertato o terrorizzato di essere già divenuto un pezzo di meccanismo, questo essere chapliniano non esiste. La rappresentazione è distorta. Ciò che sconcerta il *modem man* è, al contrario, che quando, inserito nel funzionamento della macchina, egli non dovrebbe «veramente» essere altro, non desidera «veramente» di essere altro che una «rotella», è tuttavia ancora un residuo con carattere di io. Quel che lo spaventa è, per esempio, che non gli riesce di mantenersi in sincronismo con il trasportatore a nastro davanti al quale si trova, sia perché gli scorre davanti a velocità troppo forte, o perché il suo corpo non è capace di adattarsi alla combinazione di movimenti necessaria per l'operazione richiesta; oppure perché è immerso nei suoi pensieri; oppure semplicemente perché sente prurito e pagherebbe chissà cosa per potersi grattare. A nessun altro pezzo di congegno potrebbe accadere qualche cosa di tanto scandaloso.

Ma cominciamo dal principio: dunque dal processo necessario anzitutto per acquistare familiarità con l'andatura della macchina. Esaminiamo se già a questo stadio si produce una dicotomia dell'identità dell'io.

Chi si è mai trovato ad affrontare per la prima volta un lavoro in una catena di montaggio sa quale sforzo sia necessario per trasformare la prima presa di contatto in un adeguamento all'andatura della macchina, ossia per mantenersi in sincronismo con la macchina in movimento; e conosce anche l'angoscia di non riuscirci. Dato che questo compito di adeguamento è di ogni giorno, l'antinomia che vi è insita rimane di solito sconosciuta. Ma quando ci si rende conto che il lavoratore deve concentrare tutto se

stesso nello sforzo di inserirsi nel tempo e nel ritmo della macchina per poter lavorare *senza sforzo*; che gli si chiede il più attento autocontrollo per avviare un *automatismo*; che deve *concentrarsi per non funzionare quale se stesso*, si ammetterà che il compito è paradossale. Le espressioni comuni «adattamento» ed «esercizio» sono soltanto i nomi dell'operazione, ma non indicano affatto la contraddizione contenuta in ciò che si pretende da chi agisce; che si cancelli, cioè, *in quanto* agente, che *trasformi* la sua azione in un *processo* puramente automatico (e per di più eteronomo); e quando questa trasformazione è riuscita, si pretende persino che tenga sotto scrupoloso controllo tale automatismo. Nemmeno l'affermazione che, in fin dei conti, qualsiasi azione eseguita a mezzo di uno strumento, sia essa dar colpi di martello o suonare il violino, richiede un «adattamento» e non per questo qualche cosa di contrario alla dignità umana, nemmeno tale affermazione smentisce la natura paradossale del compito. Certo anche il violinista deve adattarsi al suo strumento; e deve anche tirare l'arco come lo richiedono lo strumento e l'andamento della musica, e persino preoccuparsi che ciò gli diventi «naturale». Tuttavia, in confronto al compito di adattamento del lavoratore, il suo compito è senz'altro umano e scevro di contraddizioni in quanto, esercitandosi, può rimanere attivo senza ambiguità, poiché trasforma il suo strumento in una parte del suo corpo (di cui allarga il campo di espressione) e lo incorpora nel suo organismo come un nuovo organo; mentre l'operazione di addestramento del lavoratore - vera e propria inversione di questo compito - consiste nel fare di se stesso un organo della macchina, nel *lasciarsi incorporare* nell'andatura della macchina, nel riuscire a essere *incorporato* - insomma si vuole che *egli si adoperi attivamente alla propria passivizzazione e la compia egli stesso*. Non si può negare la natura paradossale di tale pretesa.

In altre parole: invece di essere lui stesso il centro, egli deve tentare con tutte le sue forze di concentrazione di trasferire il suo centro nella macchina, quindi deve essere *se stesso e non deve essere se stesso a un tempo*. Questa formula ci è nota. Nella nostra digressione sulla vergogna essa ci era servita per definire la duplice

identità di colui che si vergogna. Naturalmente non è un caso se essa compare già a questo punto: nella descrizione della familiarizzazione iniziale del lavoratore con l'andatura della macchina. Difatti ci troviamo già nell'ambito del problema della vergogna. Anzi nel bel mezzo, se ci rendiamo conto quand'è che l'uomo, posto di fronte a se stesso, sente acutamente tale dicotomia.

La risposta si presenta difficile soltanto se crediamo di dover rintracciare qui un atto esplicito di riflessione teorica. Ma sarebbe vano cercare un atto del genere. L'uomo *si trova posto di fronte a se stesso quando è addetto alla macchina*; si tratta di un momento del lavoro stesso; oppure, se si presta significato temporale al termine «momento», si tratta di un preciso istante del lavoro stesso.

Supponiamo che l'adattamento sia riuscito. Fino a tanto che il lavoro meccanico corre liscio, cioè senza attrito tra uomo e macchina; fino a tanto che il lavoratore «convertito» funziona come una «rotella», perfettamente allineato, l'io non è «in sé», anzi non è affatto, a ogni modo non in veste di io.³⁹ Soltanto nel momento in cui il conformismo lascia a desiderare, o il lavoro all'improvviso ha cattivo esito, l'io torna «in sé», soltanto allora si trova di fronte a se stesso: e precisamente come qualche cosa di scandaloso: come un *inetto*.

Ossia: si accorge di sé soltanto perché «emerge» (esce fuori dallo «es-macchina» e dalla sua esistenza conformistica); si incontra soltanto perché diventa percepibile come forza avversa, antagonista della macchina; la sua individualità risalta soltanto perché (secondo una formula famosa) è una *negatio*. Ancora più chiaramente: *il turbamento dell'identità non è percepito perché ci si trova di fronte a se stessi; al contrario si è posti di fronte a se stessi soltanto perché c'è un turbamento*.

Ma in questo caso *chi* incontra e *chi* è incontrato?

Certamente: l'io è posto di fronte all'io. Ma è una risposta sufficiente?

Se il suo significato vuole essere che «colui che trova» e «colui che è trovato» sono partner uguali, o che sono addirittura identici,

è senz'altro una risposta errata.

Perché «colui che trova» è il conformista, trasformato in un pezzo di macchinario, che funziona in accordo esemplare, che ha assunto natura di «es» e si è già lasciato alle spalle quella di «io»; o che, perlomeno, aveva sperato di essersela lasciata alle spalle; mentre «colui che è trovato» è il vecchio «io» che ricompare, l'arretratezza, l'essere antiquato, che forse può aver avuto la sua *raison d'être* in tempi arcaici, prima della nascita della macchina; che ora però, dato che la trasformazione in es-macchina è diventata obbligatoria, ha perduto il diritto di esistere.

Oppure se, invece di due io, si preferisce parlare di due differenti condizioni dell'io: ci si trova di fronte a se stessi soltanto perché il conformista «si rilassa» e «ricade» nella sua antica condizione; segue per esempio i propri pensieri o ha mal di testa; e così perde di nuovo la condizione già raggiunta di perfetta conformità. Se le espressioni «rilassatezza» e «ricaduta» hanno un sapore moralistico, ciò non è intenzionale. La connessione di «caduta» e di «trovarsi di fronte a se stessi» che ci è familiare (per esempio nel fenomeno della «cattiva coscienza») si manifesta in un campo vastissimo e, se compare anche qui, non è perché si cerchi di stabilire a forza un'analogia (con la vergogna morale), ma semplicemente perché si rivela anche in questa situazione.

Ma la caratterizzazione di «colui che è trovato» non è ancora completa. Abbiamo detto che «colui che è trovato» è l'«antico io». Proprio solo questo?

Esaminiamo dunque di nuovo la situazione derivante dal cattivo esito. Per il rigido criterio della macchina è naturalmente del tutto indifferente *chi* ha disturbato il suo andamento; se l'io o il suo corpo. Non c'è congruenza tra l'io e la macchina, come non c'è congruenza tra il corpo e la macchina; per la macchina la distinzione non esiste nemmeno. Se a un lavoratore venisse in mente di giustificarsi dicendo che non lui ha colpa del cattivo esito, ma la sua mano goffa, di cui egli non è responsabile, la macchina farebbe per così dire una spallucciata.

Ma non è affatto così che si giustifica il colpevole. Perché se nel momento della cattiva riuscita egli scopre improvvisamente in se

stesso, invece che una parte di macchina, l'antico Adamo, egli si giudica con il criterio *della macchina*, si vede dal punto di vista di *quella* - all'in- circa come il membro del partito, perfettamente allineato, si vede *sub specie* del suo partito e si riconosce colpevole à *tout prix* nell'interesse di quello, anzi si sente addirittura colpevole. Anche per lui la distinzione tra io e corpo, tra i due antagonisti, che un tempo (quando l'io si vergognava del corpo) aveva avuto tanta importanza, perde ogni rilievo; anzi diventa tanto indifferente, che i due sembrano costituire ora un unico complesso: invece della frattura tra io, da una parte, e corpo, dall'altra, c'è ora soltanto la frattura tra la macchina (e il conformista che la rappresenta), da una parte, e l'antica arretratezza, dall'altra; e di questa arretratezza fanno parte ora io e corpo uniti insieme.

Questi dunque sono i partner che si trovano di fronte; questi gli antagonisti. E quali sono i loro rapporti?

Con questa domanda siamo arrivati al punto saliente della nostra indagine. Perché non vediamo altra possibilità di definire questo rapporto se non con la parola «vergogna» - in senso letterale.

È comprensibile che l'esempio con cui avevamo iniziato la nostra indagine: la visita di T. all'esposizione industriale, potesse far sorgere il sospetto che usassimo l'espressione in senso semplicemente metaforico. Perché la situazione in cui non si fa che guardare le macchine, in cui la perfezione del prodotto è paragonata solo accademicamente con l'imperfezione del corpo, non è la situazione in cui sorge effettivamente la vergogna.

Ma abbiamo lasciato da parte questa situazione e l'abbiamo sostituita con quella che le macchine esigono *dai loro addetti*. Se la semplice osservazione di macchine produce certi «turbamenti psichici», come appunto nel caso di T., si potrebbe passare oltre e definirlo un lusso emozionale e non annettervi importanza. Ma le difficoltà del lavoro alla macchina, dovute all'adattamento, alla minaccia continua di una cattiva riuscita e, infine, all'effettiva cattiva riuscita, sono inerenti alla situazione dell'addetto alla macchina e quanto avviene nella psiche in questa situazione di lavoro e soprattutto in quella della cattiva riuscita, non avviene solo

metaforicamente. Il cattivo esito ha un effetto che non si limita a mettere in risalto la differenza di perfezione tra uomo e macchina, tra produttore e prodotto, tutt'altro, esso «respinge» colui che è fallito, tanto che questi, ricacciato su se stesso, nell'antica arretratezza, rimane improvvisamente avulso dal mondo, inservibile e «reietto»; e non sa che fare di se stesso.

E per lui è assolutamente impossibile identificarsi con l'«arretratezza», con l'*unadaptable fellow* nei cui panni si trova cacciato. *In quanto* conformista, come lo era stato effettivamente sino a ora e come, a dir il vero, è tuttora, egli non «è» questa arretratezza; egli non «è» né questo io, né questo corpo. Ma del pari non gli è possibile *non* identificarsi con l'arretratezza, perché non può negare che la porta con sé come «dotazione». Che egli non sia responsabile della «dotazione», non soltanto non significa un'assoluzione, come abbiamo visto, ma, al contrario, è proprio in questo fatto che sta l'onta: perché «fatale» è proprio il *fatum* contro cui non può far nulla. Perciò si vergogna.

Ma, per quanto difficile e complicato tutto ciò possa apparire nella enunciazione teorica, non perciò la violenza della situazione reale è minore; e naturalmente colui che si vergogna non sa nulla delle difficoltà teoriche. E anzi non sa nulla di nulla. Perché vergognarsi significa non sapere nulla; e non sapere nulla significa: non saper trovare una via d'uscita. E la situazione in cui si trova è proprio quella di chi non sa trovare una via d'uscita. Precipitato fuori dall'«es», di cui finora aveva fatto parte inosservato e di cui finora aveva riconosciuto l'esemplarità, si trova ora abbandonato e si trova *coram*: al cospetto di ciò che ha perduto; e deve essere un «io» - ma un «io» che (per quanto porti un nome determinato e un corpo determinato e forse anche il determinato difetto di tessitura di una particolarità individuale) non è altro che un «modo deficiente» di essere macchina, niente altro che una scandalosa non-macchina e un clamoroso Nessuno. E sebbene non abbia più nulla da fare là dove regna la macchina, e non sia luogo adatto per lui, tuttavia deve rimanere al suo posto, perché non esserci supera, per così dire, le sue forze. Dunque, non ha altro desiderio che quello di sprofondare sottoterra; nessun altro, all'infuori di questo

desiderio irrealizzabile: dunque nient'altro che vergogna.

Colui al quale non è mai accaduto di sbagliare alla macchina il gesto dovuto e non ha seguito incredulo con lo sguardo il trasportatore a nastro che continua a scorrere senza parole; chi non si è mai ritrovato sbattuto sulla costa del suo vecchio io e non ha mai provato che cosa significa ritrovare se stesso improvvisamente, proprio se stesso; colui il cui sguardo non è mai caduto sconcertato sulle proprie mani, queste goffe mani, la cui antiquatezza e incorreggibile incompetenza sono state la colpa della sua caduta - ignora quale vergogna sia la vergogna del tempo presente, quale vergogna prorompa oggi ogni giorno migliaia di volte. E chi contesta la sua realtà lo fa perché ammettere che il nostro meraviglioso progresso ci ha portati oggi al punto di vergognarci di fronte agli oggetti, gli farebbe salire al viso il rossore della vergogna.

Parte seconda

Il mondo come fantasma e come matrice

Considerazioni filosofiche sulla radio e sulla televisione

Il re non vedeva di buon occhio che suo figlio,
abbandonando le strade controllate,
si aggirasse per le campagne per formarsi un giudizio
personale sul mondo;
perciò gli regalò carrozza e cavalli.
«Ora non hai più bisogno di andare a piedi»
furono le sue parole.
«Ora non ti è più consentito di farlo»
era il loro significato.
«Ora non puoi più farlo» fu il loro effetto.

(Da Racconti per bambini)

I.

Il mondo fornito a domicilio

1. Nessun mezzo è soltanto mezzo

La critica cui sottoporremo la radio e la televisione in questo scritto provocherà anzitutto la reazione seguente: non è ammesso generalizzare a questo modo; dipende esclusivamente da che cosa «facciamo» di questi servizi, da come li adoperiamo, dagli scopi che vogliamo raggiungere impiegando questi mezzi: buoni o cattivi, umani o disumani, sociali o antisociali.

Questo argomento ottimistico - seppure si possono chiamare argomento le «belle frasi» -, che risale all'epoca della prima rivoluzione industriale, è ben noto; e continua a essere accettato con uguale sconsideratezza dagli appartenenti ai campi più diversi.

La sua validità è più che dubbia. La libertà di disporre della tecnica, che ne è il presupposto; la credenza che esistano porzioni del nostro mondo che non sono altro che «mezzi», a cui si possono assegnare *ad libitum* «scopi buoni», sono pure illusioni. Radio e televisione stesse sono realtà; e realtà che ci plasmano. E questo dato di fatto, che ci plasmano qualunque sia lo scopo al quale le impieghiamo, non viene eliminato soltanto perché noi le degradiamo verbalmente a «mezzi». La verità è che lo scindere grossolanamente la nostra vita in «mezzi» e «scopi», come si fa a proposito di questo argomento, non ha nulla a che vedere con la realtà. La nostra esistenza, in cui la tecnica ha una parte tanto importante, non si divide in tratti di strada ben delimitati e separati l'uno dall'altro, di cui gli uni sono contraddistinti dal cartello

stradale «mezzi», gli altri da quello «scopi». Questa divisione è legittima solo per azioni singole e procedure meccaniche isolate. Non lo è quando si tratta della «totalità», in politica o in filosofia. Chi articola la nostra vita, presa nel suo insieme, in base a queste due categorie la considera alla stregua dell'azione determinata dallo scopo a cui tende, anzi la considera già un processo tecnico: cosa che testimonia proprio quella barbarie di cui si è pronti a indignarsi soprattutto quando compare in forma di massima, cioè «lo scopo giustifica i mezzi». Il rifiuto di questa formula e la sua accettazione (del resto rarissimamente esplicita) testimoniano la stessa grossolanità; perché, anche chi la rifiuta, accetta, seppure senza enunciarlo, la legittimità delle due categorie; anch'egli ammette infatti che la loro applicazione alla vita presa nel suo insieme è pienamente giustificata. Ma la vera e propria *humanitas* comincia soltanto là dove questa distinzione perde ogni senso: dove tanto i mezzi che gli scopi sono talmente impregnati di stile di vita e di etica che, al cospetto di singole porzioni di vita o di mondo, non si può distinguere, anzi non si affaccia nemmeno l'interrogativo se si tratti di «mezzi» o di «scopi»; soltanto là

dove l'accostarsi alla fonte
è altrettanto gradevole quanto il bere.

Va da sé che possiamo impiegare la televisione allo scopo di prendere parte a un servizio divino. Ma, nel fare questo, ciò che ci «plasma» o ci «trasforma» altrettanto profondamente del servizio divino – che lo si voglia o meno – è proprio il fatto che *non* vi prendiamo parte, ma consumiamo *soltanto la sua immagine*. E questo effetto da libro illustrato non soltanto è diverso da quanto ci si proponeva, ma l'opposto. Quel che ci plasma e ci altera, che ci forma e deforma, non sono soltanto gli oggetti mediati dai «mezzi», ma i mezzi stessi, i congegni stessi: i quali non sono soltanto oggetti di un possibile impiego, ma hanno una loro struttura e funzione determinata, che determina il loro impiego e con ciò anche lo stile delle nostre occupazioni e della nostra vita, insomma: *noi*.

Le pagine seguenti sono rivolte ai consumatori, cioè agli

ascoltatori e agli spettatori. Solo in seconda linea ai filosofi di professione e agli specialisti della radio e della televisione. I filosofi troveranno che l'argomento non li riguarda; gli specialisti troveranno che non li riguarda il modo come lo tratto. Naturalmente non mi rivolgo a tutti i consumatori, ma soltanto a quelli cui è già accaduto una volta di rimanere interdetti durante o dopo una trasmissione e di essersi domandati:

«Ma che sto mai facendo? Che cosa mi si sta mai facendo?» Nelle pagine seguenti vogliamo dare qualche chiarimento a chi ha provato questa sensazione.

2. Oggi il consumo di massa ha un andamento «solistico».

Ogni consumatore è un lavoratore a domicilio non stipendiato che coopera alla produzione dell'uomo di massa

Prima che in tutte le loro abitazioni fossero installate le cannelle da cui fluisce la cultura, gli apparecchi radio, gli Schmid e i Muller, gli Smith e i Miller affluivano nei cinematografi per consumare collettivamente, quindi come *massa*, la merce fabbricata per loro in massa e stereo tipicamente. Sì sarebbe tanteti di vedere in questa situazione una certa unità di stile: la congruenza tra produzione di massa e consumo di massa; ma sarebbe un errore. Non c'è nulla che sia in contrasto più netto con i propositi della produzione di massa che una situazione di consumo in cui un certo numero, o addirittura un gran numero di consumatori, fruiscono simultaneamente di un solo e medesimo esemplare (o di una sola e medesima riproduzione) di una merce. Per l'interesse dei produttori non fa differenza se questo consumo in comune costituisce una «reale esperienza comune» o soltanto la somma di molte esperienze individuali. Quel che a loro importa non è la massa ammassata, in quanto tale, ma la massa suddivisa nel maggior numero possibile di acquirenti; non la possibilità che tutti consumino una stessa cosa, ma che ognuno spinto da un uguale bisogno (alla produzione del quale si deve ugualmente provvedere) comperi la stessa cosa. Questo ideale è stato raggiunto

completamente, o quasi, da innumerevoli industrie. Mi sembra dubbio, però, che l'industria cinematografica possa mai conseguirlo. E la ragione è che essa, continuando la tradizione del teatro, offre la sua merce tuttora come uno *spettacolo per molti*. Ciò costituisce senza dubbio un residuo del passato. Nessuna meraviglia dunque se l'industria radiofonica e quella televisiva poterono entrare in concorrenza con il cinematografo, nonostante il gigantesco sviluppo di quest'ultimo: tutte e due le industrie godevano del vantaggio supplementare di poter smerciare gli apparecchi necessari al consumo; e, a differenza del cinematografo, quasi a ciascuno. E nessuna meraviglia nemmeno se quasi tutti ne approfittarono, poiché, a differenza di quanto avviene nel cinematografo, la merce poteva venir fornita a domicilio per mezzo degli apparecchi. In breve dunque gli Schmid e gli Smith, i Muller e io Mìller rimasero seduti a casa molte di quelle sere che prima avevano trascorso insieme al cinematografo, per «ricevere» radiodrammi, o per captare il mondo. La situazione, naturale per il cinematografo, del consumo della merce di massa da parte di una massa, era dunque eliminata, cosa che non significava, naturalmente, una diminuzione della produzione di massa; al contrario, significava la produzione di massa per l'uomo di massa, anzi la produzione dell'uomo di massa stesso, a ritmo ogni giorno più intenso. La stessa pietanza veniva servita alle orecchie di milioni di ascoltatori; mediante questa roba fabbricata in massa ognuno venne trattato da uomo di massa, da «articolo indeterminato»; ognuno venne rafforzato in questa sua qualità o assenza di qualità. Senonché la produzione in massa degli apparecchi di ricezione aveva reso superfluo il consumo collettivo. Gli Schmid e gli Smith consumavano ora i prodotti di massa in famiglia, o anche da soli; quanto più soli erano, tanto più copiosamente li consumavano; era nato il tipo dell'*eremita di massa*. E ora, milioni di esemplari, essi siedono, uno separato dall'altro, tuttavia uno uguale all'altro, a guisa di eremiti, nel loro guscio - non già per rinunciare al mondo, bensì per non perdere, per l'amor del cielo, nemmeno una briciola del mondo «in effigie».

Tutti sanno che l'industria ha abbandonato, soprattutto per ragioni strategiche, il principio della centralizzazione, indiscusso ancora una generazione fa, a favore del principio del decentramento. Non sanno invece che questo principio del decentramento vige già oggi anche per la produzione dell'uomo di massa. Insisto: per la sua produzione, sebbene fino a questo momento abbiamo parlato soltanto di consumo «decentrato». Ma il passaggio dal consumo alla produzione è giustificato, perché le due cose coincidono in modo curioso; perché (in un senso non materialistico) l'uomo «è quel che ingerisce»: si producono infatti uomini di massa facendo loro consumare merce di massa; cosa che significa al tempo stesso che il consumatore della merce di massa coopera, mediante il suo consumo, alla produzione dell'uomo di massa (e coopera quindi alla trasformazione di se stesso in un uomo di massa). Dunque in questo caso consumo e produzione coincidono. Se il consumo è «decentrato», lo è anche la produzione dell'uomo di massa. La produzione ha luogo dovunque ha luogo il consumo: davanti a ogni apparecchio radio, davanti a ogni televisore. In certo qual modo tutti sono impiegati e occupati quali *lavoratori a domicilio*. Si tratta, va da sé, di lavoratori a domicilio di un genere del tutto inconsueto. Perché essi prestano la loro opera, la trasformazione di se stessi in uomini di massa, consumando la merce di massa, dunque mediante il loro *otium*. Mentre il lavoratore a domicilio di tipo classico aveva fabbricato prodotti per assicurarsi un minimo di Beni di consumo, e un minimo di svago, quello del giorno d'oggi consuma un massimo di prodotti di svago per cooperare alla produzione dell'uomo di massa. Il processo attinge poi il culmine della paradossalità per il fatto che il lavoratore a domicilio, invece di essere pagato per questa sua collaborazione, deve pagarla lui stesso; cioè deve pagare i mezzi di produzione (l'apparecchio e, perlomeno in molti paesi, anche le trasmissioni) impiegando i quali si lascia trasformare in uomo di massa. Dunque, paga per vendersi; deve comperare persino il suo asservimento, persino quell'asservimento a foggia il quale egli collabora, dato che anch'esso è diventato merce.

Ma anche se ci si rifiuta di compiere questo passo sconcertante,

di vedere nel consumatore della merce di massa il collaboratore della produzione dell'uomo di massa, non si potrà negare che per foggare il tipo oggi richiesto di uomo di massa non è più necessario l'effettivo ammassamento in forma di riunione di massa. Le osservazioni di Le Bon sulle situazioni di massa che alterano l'uomo sono ormai antiquate, perché al giorno d'oggi si procede a domicilio alla degradazione dell'individualità e al livellamento della razionalità. Non c'è bisogno della strategia di massa nello stile di Hitler: se si vuole ridurre l'uomo a uno zero (perfino a essere orgoglioso di essere uno zero) non occorre più affogarlo in maree di massa, non occorre più cementarlo in una costruzione massiccia fatta di masse. Non c'è modo migliore di togliere all'uomo la sua personalità, la sua forza di uomo, di quello che preserva apparentemente la libertà della personalità e il diritto all'individualità. Se il processo del *conditioning* ha luogo per ognuno separatamente, nella casa del singolo, in solitudine, nei milioni di solitudini, tanto migliore ne sarà la riuscita. Dato che si presenta come *fun*, dato che non fa sapere alla vittima che pretende da lei dei sacrifici, dato che le lascia (l'illusione della sua vita privata, o almeno del suo ambiente privato, il trattamento è assolutamente discreto. Certamente il vecchio detto: «Casa propria non c'è oro che la paghi» è diventato di nuovo vero; per quanto in un senso del tutto nuovo. Perché la «casa propria» non vale oro soltanto per il proprietario che sorbisce la zuppa «condizionante», ma per il proprietario del proprietario della casa: per i cuochi, cioè, e per i fornitori che imbandiscono la zuppa, come fosse cibo fatto in casa.

3. La radio e lo schermo televisivo diventano il desco familiare di segno negativo; la famiglia diventa un pubblico in miniatura

Va da sé che questo consumo di massa non viene chiamato comunemente con il suo nome. Al contrario: lo si è presentato come un'opportunità di rinascita offerta alla famiglia e alla vita privata - il che è comprensibile, ma è appunto una comprensibile ipocrisia: le nuove invenzioni amano soprattutto richiamarsi ai

vecchi ideali, i quali, in certi casi, potrebbero costituire un ostacolo all'acquisto. Nella «Wiener Presse» del 24 dicembre 1954 è detto: «La famiglia francese ha scoperto che la televisione è un ottimo mezzo per distogliere i giovani dai passatempi costosi, per trattenere in casa i bambini... e per conferire una nuova attrattiva alle riunioni familiari». In realtà, invece, questo tipo di consumo è destinato a disgregare del tutto la famiglia, naturalmente in modo che questa disgregazione conservi, o addirittura assuma, l'apparenza di una intima vita familiare. Ma la famiglia viene disgregata: perché quel che domina ora in casa per opera della tv è il *mondo esterno* che viene trasmesso, reale o fittizio che sia; e il suo dominio è tanto assoluto che la realtà della casa - non solo quella delle quattro mura e della mobilia, ma appunto anche quella della vita in comune - perde ogni validità e diventa una pallida larva. Quando il lontano si avvicina troppo, la realtà si allontana e impallidisce. Quando il fantasma diventa reale, la realtà diventa fantasma. La casa reale è degradata a *container*, tutta la sua funzione si riduce ora a contenere lo schermo per la ricezione del mondo esterno. In un resoconto della «Wiener Presse» del 2 ottobre 1954 da Londra, si legge: «Assistenti sociali hanno trovato in un appartamento dell'East End due bimbi abbandonati, di uno e tre anni. La stanza in cui i bambini giocavano conteneva per tutta mobilia qualche seggiola rotta. Ma in un angolo troneggiava un pomposo televisore nuovo. Di viveri, in casa, c'erano soltanto una fetta di pane, una libbra di margarina e un barattolo di latte condensato». Con ciò sono liquidati gli ultimi resti di quanto esisteva ancora di ambiente domestico, di vita comune, di atmosfera, anche nei paesi più standardizzati. Senza che tra il regno domestico e quello dei fantasmi si sia nemmeno impegnata una gara, senza che ci sia stato bisogno di impegnarla, quest'ultimo ha già vinto nel preciso istante in cui l'apparecchio ha fatto il suo ingresso in casa: viene, fa vedere e ha già vinto. Immediatamente un tremito percorre i muri, le pareti diventano trasparenti, il mastice che univa i membri della famiglia si sbriciola, la vita privata comune si è dissolta.

Già da alcuni decenni si era potuto notare che il mobile simbolo

sociale della famiglia, il massiccio tavolo centrale della stanza di soggiorno, che riuniva la famiglia intorno a sé, cominciava a perdere la sua forza di attrazione, sembrava antiquato, anzi era già scomparso nei nuovi arredamenti. Ma soltanto ora esso ha trovato un vero successore, per l'appunto nel televisore; soltanto ora è sostituito da un mobile la cui forza di simbolo sociale e di persuasione può misurarsi con quella del tavolo; cosa che non significa certamente che la tv sia diventata ora il centro della famiglia. Al contrario: l'apparecchio rappresenta e incarna proprio il decentramento della famiglia, la sua eccentricità; esso è il *desco familiare di segno negativo*. Non fornisce il centro comune, anzi lo sostituisce con il comune punto di fuga prospettico della famiglia. Mentre il desco rendeva centripeta la famiglia e invitava coloro che vi sedevano attorno a far correre avanti e indietro la spola degli interessi, degli sguardi, delle conversazioni, e a continuare a tessere la tela della famiglia, lo schermo imprime alla famiglia una direzione centrifuga. Infatti i membri della famiglia non sono più seduti l'uno di fronte all'altro, la disposizione delle seggiole davanti allo schermo è mera giustapposizione, la possibilità di vedersi l'un l'altro, di guardarsi, è dovuta solo a una svista; quella di parlarsi (seppure lo si vuole e lo si può ancora fare) soltanto a un caso. Non sono più insieme, ma ormai soltanto l'uno con l'altro, anzi l'uno accanto all'altro, meri spettatori. Non è certo più il caso di parlare di una tela che venga tessuta in comune, di un mondo che venga creato in comune, o a cui prendano parte in comune. Avviene soltanto che i membri della famiglia prendono il volo contemporaneamente, nel migliore dei casi insieme, ma mai in comune, verso il punto di fuga prospettico, verso un regno dell'irrealtà o un mondo che non condividono con nessuno (perché nemmeno essi stessi vi prendono realmente parte); o, semmai, lo condividono soltanto con i milioni di «solisti del consumo di massa» che, come loro e contemporaneamente a loro, fissano lo schermo. *La struttura della famiglia si è trasformata in quella di un pubblico in miniatura, la stanza di soggiorno si è trasformata in un locale di spettacolo in miniatura e il cinematografo è diventato il modello della casa.* Se sussiste ancora qualche cosa che i membri

della famiglia non si limitano a sentire o a seguire soltanto contemporaneamente, soltanto allineati l'uno accanto all'altro, ma realmente in comune, è soltanto la speranza di arrivare a quel momento, è soltanto il lavoro in vista di quel giorno, in cui le rate dell'apparecchio saranno finalmente saldate e la loro comunanza sarà definitivamente finita. La meta inconscia della loro ultima comunanza è dunque la sua estinzione.

4. Gli apparecchi, togliendoci la parola, ci trasformano in minorenni e subordinati

Abbiamo detto che coloro che siedono davanti allo schermo si parlano, se ancora lo vogliono e lo possono fare, soltanto per caso.

Ciò è vero anche per i radioascoltatori. Anche costoro parlano ormai solo per sbaglio. E realmente vogliono e possono farlo ogni giorno di meno - cosa che non significa naturalmente che diventino taciturni in senso positivo; soltanto che la loro loquacità assume ora una forma passiva. Se nella favola che ci è servita di motto era detto che le parole del re: «Ora non hai più bisogno di andare a piedi» avevano finito col diventare un: «Ora non puoi più farlo», per noi le parole: «Ora non avete più bisogno di parlare voi stessi» diventano un: «Ora non lo potete più fare». *Gli apparecchi, che parlano in vece nostra, ci tolgono anche la parola-*, ci privano della nostra facoltà di esprimerci, dell'occasione di parlare, anzi della voglia di parlare - proprio come la musica del grammofofono e della radio ci priva del piacere del fare musica in famiglia.

Gli innamorati che vanno a passeggio sulle rive dello Hudson, del Tamigi o del Danubio con una radiolina portatile parlante, non discorrono l'uno con l'altro, ma ascoltano una terza persona: la voce pubblica, di solito anonima, del programma, che portano a spasso come un cagnolino, o meglio: da cui si lasciano portare a spasso. Dato che sono soltanto il pubblico in miniatura, che segue la voce del programma, non fanno la loro passeggiata a due, ma a tre. Dunque non si tratta affatto di una situazione intima di colloquio, che è annullata già in anticipo; e se tra i due si arriva, ciò

nonostante, a delle intimità, essi devono l'avvio e lo stimolo, anzi lo stesso eccitamento, non alla loro reciproca presenza, ma appunto alla terza persona: alla voce roca o torpida o squillante del programma, la quale - infatti che altro significa «programma»? - prescrive ai due come e che cosa bisogna sentire o fare secondo l'ordine del giorno o della notte. E dal momento che fanno quant'è prescritto in presenza della terza persona, lo fanno in una situazione acustica indiscreta. Per quanto questa loro obbedienza possa apparire ai due un buon modo di intrattenersi, non si può più affermare che si intrattengono *l'uno con l'altro*. Piuttosto essi *vengono* intrattenuti da quella terza persona, che sola ha voce: e questa non li *entretient* soltanto nel senso di *converser*, e nemmeno solo nel senso di *amuser*, ma anche nel senso di *soutenir*, poiché, terza nella lega, presta loro quell'appoggio e quel sostegno che essi, non sapendo che fare l'uno con l'altro, non possono darsi reciprocamente. A un mondo, che non solo lo fa, ma anche lo pratica come qualche cosa di ovvio, non occorre tacere pudicamente che oggi si fa persino l'amore al suono della radio (e non solo di musica che provoca lo *swooning*). Effettivamente la radio, ammessa oggi, o desiderata, in ogni situazione corrisponde a quella ancella reggitrice di fiaccola che gli antichi prendevano a testimone dei loro piaceri amorosi; e la differenza tra le due sta soltanto nel fatto che l'ancella odierna è una meccanizzata *public utility*, che con la sua fiaccola non deve soltanto far luce, ma anche riscaldare; e che, per carità, non deve tenere la bocca chiusa, ma al contrario deve essere loquace, per coprire con i suoni o con le parole - quale rumore di fondo - quello *horror vacui* di cui i due non possono liberarsi nemmeno *in actu*. Questo *background* è di importanza fondamentale, tanto che lo si è accolto anche nelle *voicepondences*, che hanno cominciato a entrare in uso nel 1954, cioè nei nastri magnetici parlanti che ci si invia a vicenda. Quando un innamorato recita una simile lettera d'amore da analfabeti, la dice su uno sfondo acustico musicale preparato in anticipo, perché «nient'altro che la sua voce» sarebbe probabilmente un dono troppo spoglio per l'adorata destinataria. Quando arriva a destinazione, quella che deve parlare o persuadere, in certo qual

modo pronuba fatta cosa, è ancora la terza voce.

Ma la situazione amorosa è solo un esempio, il più vistoso. I radioascoltatori si fanno intrattenere in modo simile in qualsiasi situazione si trovino, anzi durante qualsiasi occupazione; e persino quando discorrono, per sbaglio, tra di loro, dietro a loro discorre, personaggio principale, tenore, la voce della radio, e dà loro la sensazione confortante e rassicurante che lo farà ancora anche quando essi avranno già detto tutto quel che avevano da dire. Anche dopo la loro morte.

In verità, dato che la parola è loro garantita e versata bell'e pronta nell'orecchio, hanno cessato di essere ζῶα λόγον ἔχοντα, allo stesso modo come, in quanto mangiatori di pane, hanno cessato di essere *homines fabri*. perché, come non cuociono più da sé il pane, così non formano da sé le parole di cui si nutrono. Per loro le parole non sono più qualche cosa che si profferisce, ma qualche cosa che si sente soltanto; per loro parlare non è più qualche cosa che si fa, ma qualche cosa che si riceve. E pertanto evidente che «hanno» il logos in un senso del tutto diverso da quello che gli aveva attribuito Aristotele nella sua definizione; ed è altrettanto evidente che con ciò diventano esseri *infantili*, nel significato etimologico della parola: cioè minorenni che non parlano. Quali che siano le caratteristiche politiche e di civiltà dei luoghi in cui avviene e procede questa evoluzione verso lo ἄνευ λόγου, il risultato finale sarà necessariamente dappertutto il medesimo: cioè un tipo d'uomo che, non essendo più lui a parlare, non ha più nulla da dire; e che, udendo soltanto, anzi incessantemente, è un «ubbidiente», un «subordinato». Questo limitarsi a udire soltanto ha avuto un primo effetto, già fin d'ora palese: tutte le lingue civili si sono fatte più rozze, più povere, più trascurate.¹ Non solo, anche il sentire è diventato più rozzo e più povero, e dunque l'uomo stesso; e ciò perché l'«intimo animo» dell'uomo - la sua ricchezza e la sua finezza - non ha consistenza senza ricchezza e finezza di linguaggio; perché non è vero soltanto che il linguaggio è l'espressione dell'uomo, ma anche che l'uomo è il prodotto del linguaggio; insomma perché l'uomo è tanto articolato quanto egli stesso articola; e tanto inarticolato quanto non articola.²

5. *Gli avvenimenti vengono a noi, non siamo noi ad andare verso di loro*

La manipolazione dell'uomo procede come una fornitura a domicilio che non si distingue in nulla da quella del gas o dall'elettricità. Ma quel che viene recapitato non sono solo prodotti artistici, per esempio musica o radiodrammi, bensì addirittura gli avvenimenti reali. O, perlomeno, quelli che vengono scelti, chimicamente depurati e preparati per noi come «realtà» o a surrogato di questa. Chi vuole essere «al corrente», chi vuole sapere cosa avviene fuori di casa, deve andare a casa, dove gli avvenimenti, «preparati per essere visti», aspettano già di zampillare fuori dal tubo, al suo servizio, come l'acqua delle condutture. E come potrebbe essere in grado di cogliere, fuori, nel caos della realtà, una qualche realtà di importanza più che locale? Perché il mondo esterno nasconde il mondo esterno. Soltanto quando abbiamo chiuso la porta dietro a noi, il «fuori» diventa visibile, soltanto quando siamo diventati monadi prive di finestre, l'universo si riflette per noi; soltanto quando ci siamo dati anima e corpo alla torre d'avorio, tanto che invece di starvi in cima vi stiamo seduti dentro, soltanto allora il mondo ci spetta, ci tocca.³ All'assicurazione in formato ridotto: «Vedi, il bene è a portata di mano», che avrebbe dovuto consolare i nostri padri quando si domandavano: «Perché andare errando in terre lontane?», dovrebbe subentrare oggi l'assicurazione: «Vedi, quanto è remoto è a portata di mano»; se non addirittura: «Vedi, solo quanto è remoto è ancora a portata di mano». E con ciò entriamo nel vivo del nostro tema. Perché *il fatto che gli avvenimenti* - essi stessi, non solo le notizie su di essi -, che partite di calcio, servizi divini, esplosioni atomiche *ci visitino*; che la montagna venga a Maometto, che *il mondo venga all'uomo*, e non viceversa, tutto ciò, oltre alla produzione dell'eremita di massa e alla trasformazione della famiglia in un pubblico in miniatura, *e l'opera davvero sconvolgente compiuta dalla radio e dalla televisione*.⁴

Questo terzo sconvolgimento è il vero e proprio argomento del nostro studio. Perché vi si tratta quasi esclusivamente delle strane

trasformazioni a cui soggiace l'uomo nella sua veste di essere a cui il mondo viene «fornito»; e dei non meno strani effetti che la fornitura del mondo produce nella concezione del mondo e nel mondo stesso. Per mostrare che si tratta di veri e propri problemi filosofici vogliamo elencare, senza curarci per ora di un ordine sistematico, alcune delle conseguenze, che verranno discusse nel corso della trattazione.

1) Se il mondo viene a noi e non siamo noi ad andare a lui, allora non siamo più «nel mondo», ma soltanto consumatori di esso, degni del paese della cuccagna.

2) Se viene a noi, ma soltanto sotto forma di immagine, e per metà presente, per metà assente, dunque ha carattere di fantasma.

3) Se possiamo evocarlo in qualsiasi momento (non già governarlo, ma farlo apparire e sparire), siamo detentori di un potere simile a quello divino.

4) Se il mondo ci rivolge la parola senza che noi possiamo rivolgerla a lui, siamo condannati a essere interdetti, dunque asserviti.

5) Se lo possiamo percepire, ma soltanto percepire e non maneggiare, siamo trasformati in *voyeurs* e origliatori.

6) Se un avvenimento che accade in un luogo determinato può venir trasmesso e può esser fatto comparire in qualsiasi altro luogo in forma di «trasmissione», esso si tramuta in un bene mobile, anzi in un bene quasi onnipresente e perde il *principium individuationis* che proviene dalla localizzazione nello spazio.

7) Se è mobile e compare virtualmente in esemplari innumerevoli, diventa un tipo di oggetto che va catalogato tra i prodotti in serie; se si paga per la fornitura del prodotto in serie, l'avvenimento è una merce.

8) Se acquista importanza sociale soltanto nella sua forma riprodotta, cioè quand'è immagine, la distinzione tra essere e apparire, tra realtà e immagine, risulta annullata.

9) Se l'avvenimento acquista maggiore importanza sociale nella sua forma riprodotta che non nella sua forma originale, l'originale deve conformarsi alla riproduzione, dunque l'avvenimento deve diventare semplicemente matrice della riproduzione.

10) Se la vigente esperienza del mondo si nutre di tali prodotti in serie, il concetto di «mondo» (se per «mondo» si intende ancora quello *in cui* siamo) viene abolito, il mondo va perso e l'atteggiamento dell'uomo, creato dalle trasmissioni, viene reso «idealistico».

Mi sembra evidente che i problemi filosofici non mancano. Tutti quelli che abbiamo qui elencato verranno discussi nel corso della trattazione, a parte l'ultimo punto: l'uso sconcertante dell'espressione «idealistico». Perciò lo chiariremo per primo.

Già nel primo punto abbiamo affermato che per noi, consumatori della radio e della televisione, il mondo non si presenta più come mondo esterno, *nel* quale siamo, ma come mondo *nostro*. Effettivamente il mondo si è trasferito in guisa singolare: non è che si trovi «nella nostra coscienza», come è detto nelle formule volgarizzate dell'idealismo, o addirittura «nel nostro cervello»; ma, dato che *dall'esterno si è trasportato nell'interno*, che, invece di svolgersi fuori, ha trovato la sua sede nella mia stanza, in forma di immagine da consumarsi, di mero eidos, la trasposizione somiglia straordinariamente a quella classica dell'idealismo. Ora il mondo è diventato *mio*, mia rappresentazione, anzi, se si è disposti a dare al termine «rappresentazione» un duplice significato: non solo quello di Schopenhauer, ma anche quello teatrale, si è trasformato in una «rappresentazione per me». In questo «per me» sta l'elemento idealistico. Perché *idealistico*, nella più ampia accezione, e *ogni atteggiamento che trasforma il mondo in qualche cosa di mio*, di nostro, in qualche cosa di disponibile, insomma *in un possessivo*: in una mia «rappresentazione» o in un (fichtiano) «prodotto del mio porre». Se in questo caso il termine «idealistico» appare sorprendente, ciò è soltanto perché di solito esso dichiara «è mio» solamente in senso speculativo, mentre qui indica una situazione in cui la *metamorfosi del mondo in qualche cosa di cui io dispongo è compiuta realmente sul piano tecnico*. E' evidente che anche la pura e semplice affermazione di questo possesso scaturisce da una smisurata pretesa di libertà, perché quello che viene

reclamato è il possesso del mondo. Hegel ha usato il termine «idealismo» in questa accezione più vasta, e nella sua *Filosofia del diritto* non si è peritato di chiamare «idealista» la fiera che divora, in quanto si appropria del mondo sotto forma di preda, se

lo incorpora, se lo annette, dunque ne dispone come di cosa «sua». Fichte era un idealista perché considerava il mondo come qualche cosa di «posto» da lui, come prodotto di un'azione del suo io, dunque un *suo* prodotto. Comune a tutti gli idealismi, in quest'accezione più ampia, è il presupposto che il mondo esiste *per* l'uomo, quale dono, ovvero come qualche cosa di liberamente creato, sicché l'uomo stesso non appartiene veramente al mondo; egli non rappresenta una porzione di mondo, ma il suo polo opposto. L'interpretazione di questo dono, di questo *datum*, come un *datum* dei sensi è solo un tipo di idealismo fra i tanti, e certamente non il più eccezionale.⁵

Se è vero che tutti i tipi di idealismo convertono il mondo in un possessivo: in una sfera di dominio (Genesi); in una immagine percepibile (sensismo); in un bene di consumo (la fiera di Hegel); in un prodotto del porre e del creare (Fichte); in un possesso (Stirner) - possiamo impiegare il termine nel nostro caso con coscienza perfettamente tranquilla, perché qui sono riunite tutte le sfumature possibili del possessivo.

Dunque, per quanto ampie siano le finestre che gli apparecchi della radio e della televisione spalancano sul mondo, al tempo stesso trasformano il consumatore del mondo in un «idealista».

E' naturale che questa affermazione, che segue immediatamente quanto abbiamo detto della vittoria del mondo esterno su quello interiore, faccia un effetto strano e contraddittorio. Lo fa anche a me. Il fatto che si possano sostenere tutte e due le affermazioni sembra indicare un'antinomia nel rapporto uomo-mondo. Non è possibile risolvere tale antinomia di primo acchito. Se fosse possibile, la nostra indagine sarebbe superflua. Infatti essa muove proprio da questa contraddizione; e, presa nel suo insieme, non è altro che il tentativo di chiarire la situazione contraddittoria.

6. *Dato che il mondo ci è fornito in casa, non ne andiamo alla scoperta; rimaniamo privi di esperienza*

Se il mondo viene a noi, non abbiamo bisogno di andarlo a esplorare, perciò quella che fino a ieri avevamo chiamato «esperienza» è diventata superflua.

Fino a poco tempo fa, dalle espressioni «venire al mondo» ed «esperire» i filosofi avevano ricavato metafore singolarmente pregnanti per la loro antropologia.⁶ Quale essere povero di istinti, l'uomo, per essere al mondo, doveva esplorare il mondo successivamente, cioè: a posteriori, farne esperienza e imparare a conoscerlo, prima di potersi dire giunto in porto e provvisto di esperienza; la vita consisteva in un viaggio di scoperta; e a ragione i grandi romanzi educativi non avevano rappresentato altro che le vie dirette e indirette che doveva percorrere e le avventure di viaggio che doveva affrontare per giungere, alla fine, al porto del mondo, per quanto al mondo fosse già da tempo. Ora che il

mondo viene all'uomo, che gli viene fatto entrare in casa in effigie, tanto che egli non ha bisogno di prenderne contatto diretto - il viaggio di scoperta e di apprendimento è superfluo, e, poiché quanto è superfluo si atrofizza, è diventato impossibile.⁷ Infatti è palese che il tipo dell'«uomo che ha esperienza» diventa ogni giorno più raro e che il prestigio della persona di età e di esperienza diminuisce ogni giorno. Dato che, a somiglianza dell'aviatore e a differenza del pedone, non abbiamo più bisogno di strade, decade anche la conoscenza delle vie del mondo che prima avevamo praticato e che ci avevano procurato l'esperienza; e con ciò decadono anche le vie stesse. Il mondo diventa impraticabile. Invece che «porci» in cammino noi stessi, il mondo viene «posto» in serbo per noi; e invece che portarci noi sul luogo degli avvenimenti, questi ci sono portati.

Certo, a prima vista, questa immagine del nostro contemporaneo può apparire deformata. Di solito, infatti, simboli dell'uomo odierno sono considerati, al contrario, l'automobile e l'aeroplano e lo si è persino definito *homo viator*, l'essere che viaggia (Gabriel Marcel). Ma ci si domanda se ciò sia giusto. L'importanza del

viaggiare non consiste per lui nell'interesse per il paese che attraversa o per i luoghi dove si fa spedire o spedisce se stesso come un pacco espresso; non viaggia per acquistare esperienza, ma perché è affamato di onnipresenza e di rapido mutamento in sé e per sé. Inoltre proprio mediante la velocità si priva della possibilità di fare esperienza (tanto che ora la velocità diventa per lui la sola e ultima esperienza) - per tacere del fatto che, rendendo uniforme il mondo, come sta effettivamente facendo, egli diminuisce in realtà il numero degli oggetti ancora degni di essere esperiti e che procurano esperienza; e che già oggi, qualunque sia il luogo dove approdi, si trova a casa sua e non ha bisogno di esperienza. Un manifesto pubblicitario di una ben nota compagnia di navigazione aerea usa parole invitanti che, realizzando addirittura l'unione di provincialismo e di globalismo, creano la massima confusione di idee: «Con noi raggiungerai qualsiasi destinazione, sentendoti come a casa tua». «Come a casa tua»: dunque è senz'altro giustificato ritenere che per l'uomo d'oggi ogni viaggio (anche se gli permette di dirigersi verso la sua meta immerso nel sonno, riscaldato elettricamente, con il Polo Nord ai suoi piedi) rappresenta ormai qualche cosa di antiquato, un metodo di onnipresenza scomodo e insufficiente, perché compiuto secondo una direttiva sbagliata, a cui si rassegna soltanto per il fatto che, nonostante tutti i suoi sforzi, non è ancora pienamente riuscito a farsi consegnare ogni cosa a domicilio - questa infatti sarebbe realmente la sua pretesa.

A ogni modo il consumatore di radio e televisione (di cui esistono milioni di esemplari) che, senza muoversi di casa, sprofondato nella sua poltrona, regola di lì il mondo in effigie: lo accende, se lo fa balzare davanti e lo spegne di nuovo - questo despota delle schiere di immagini non è meno tipico per noi di colui che viaggia in aereo o in automobile; tanto più che anche quest'ultimo, quando percorre il mondo, fa funzionare la radio: cioè si procura la soddisfazione e il conforto di sapere che non solo lui deve andare fuori nel mondo, ma che anche il mondo deve venire a lui; e che il mondo (che ora corre dietro a lui è con lui per castigo) si svolge con i suoi avvenimenti soltanto allo scopo di

intrattenerlo.⁸

«Si svolge per lui», «per intrattenerlo», «come a casa».

Queste espressioni rivelano un genere di esistenza, un rapporto con il mondo di una stortura profonda, al punto che lo stesso *mauvais genè trompeur* di Descartes non sarebbe in grado di attrarci in un'esistenza più contraffatta; un'esistenza che, se impieghiamo il termine «idealistico» nel senso definito più sopra, è «idealistica» al massimo grado. E ciò da un duplice punto di vista:

1) *Sebbene viviamo, in verità, in un mondo alienato, il mondo ci è offerto come se esistesse per noi, come se fosse nostro e dei nostri simili.*

2) *Lo «prendiamo» (- consideriamo, accettiamo) per tale, quantunque stiamo seduti a casa in poltrona; vale a dire, quantunque non lo prendiamo effettivamente, come fa la «fiera che divora» o come il conquistatore, e non lo facciamo, né possiamo farlo effettivamente nostro; a ogni modo non noi, comuni consumatori di radio e televisione. Anzi*

lo «prendiamo» così, perché ci è servito così sotto forma di immagini. La nostra è pertanto una sovranità da *voyeurs* sui fantasmi del mondo.

Cominciamo dal primo punto. Consacreremo al secondo tutto il prossimo capitolo.

7. Il mondo fornito in casa è un mondo familiarizzato

Non è possibile, naturalmente, trattare qui l'eziologia e la sintomatologia dell'alienazione. La letteratura sull'argomento è immensa, dobbiamo accettare il processo come una premessa data.⁹ L'inganno di cui vogliamo parlare consiste, come detto, nel fatto che, sebbene in quanto consumatori di film, radio e televisione - ma non solo in quanto tali - viviamo in un mondo alienato, sembriamo vivere nella massima confidenza con tutto e con tutti, con persone, paesi, situazioni, avvenimenti, persino con i più estranei, anzi particolarmente con questi. La bomba all'idrogeno esplosa il 7

marzo 1955 portava il nome bonario di «*Grandpa*», ossia «nonnino». Chiamiamo «*familiarizzazione del mondo*» questo processo di pseudofamiliarizzazione che non ha un nome (per i motivi che appariranno chiari nei seguenti paragrafi) - e non nel senso che buttiamo le braccia al collo a quanto c'è di più estraneo, ma nel senso che persone, cose, avvenimenti e situazioni estranei ci vengono presentati come se ci fossero familiari, ossia in una condizione già «familiarizzata».¹⁰

Esempi illustrativi (prendiamo due esempi qualsiasi di alienazione): mentre ciò che adoperiamo e ciò che facciamo restano completamente scissi (infatti, se ciò che adoperiamo è sempre già pronto, la natura di ciò che collaboriamo a fabbricare ci resta invece impenetrabile o è estranea alla nostra vita)... mentre di solito il nostro vicino, davanti all'uscio di casa del quale passiamo ogni giorno, per anni, non ci conosce e la distanza che ci divide resta invalicabile, le stelle del cinema, le *girls* estranee, che non incontriamo e non incontreremo mai di persona, che però abbiamo visto innumerevoli volte e i cui particolari fisici e psichici conosciamo meglio di quelli delle nostre colleghe, ci si presentano come *chums*, come vecchie conoscenze; tanto che con loro ci troviamo automaticamente sul piano del tu, e se parliamo di loro, le chiamiamo per nome, Rita o Myrna. E' stata soppressa la distanza tra noi e quanto ci viene fornito; la frattura è stata eliminata. Quale importanza venga attribuita alla eliminazione della frattura è dimostrato anche dal film a tre dimensioni, che non è stato inventato e introdotto soltanto per amore dei miglioramenti tecnici o per sostenere la concorrenza (della tv), ma appunto per il desiderio di procurare un massimo di credibilità sensibile-spaziale alla soppressione della distanza tra quanto viene fornito e colui che viene fornito. Se fosse tecnicamente possibile - e chi può prevedere che cosa ci aspetta, data l'irruenza degli odierni progressi artistici -, ci si allieterebbe anche con «effetti tele-tattili», mediante i quali potremmo godere anche con il senso del tatto dei diretti alle nostre mascelle. Solo questa sarebbe vicinanza reale. Ma già oggi il film a tre dimensioni promette: «You are with them, they are with you».

Se si vuole instaurare questo rapporto di confidenza, se devo

avere qualche cosa a cui dare del tu, sono le immagini che devono incominciare a darmi del tu. In realtà non c'è trasmissione a cui manchi questo carattere confidenziale; non c'è essere fornito a domicilio da cui non irradi. Se faccio apparire sullo schermo il Presidente, ecco che improvvisamente, sebbene mille miglia lontano da me, egli è seduto davanti al caminetto accanto a me per chiacchierare con me. Che la sua cordialità venga distribuita in milioni di esemplari resta un fatto marginale. Se l'annunciatrice della televisione compare sullo schermo, si china verso di me con calcolatissima inavvertenza, lasciando che il mio sguardo penetri profondamente, come se se la intendesse con me. (Che se la intenda con tutti resta un fatto marginale). Quando la famiglia dei programmi radiofonici si mette a divulgare le sue preoccupazioni, si confida con me, come se fossi il suo vicino di casa, il suo medico di famiglia o il suo parroco. (Che si confidi con tutti, che esista *per* confidarsi, che sia semplicemente *la* famiglia del vicino, resta un fatto marginale). Sono dunque tutti visitatori intimi o indiscreti, che mi pervengono precondizionati, prefamiliarizzati. Tra coloro che mi volano in casa non ce n'è uno in cui sia rimasta una briciola di estraneità. E questo non succede soltanto con le persone trasmesse, ma con tutto ciò che v'è al mondo; con il mondo nella sua totalità. La familiarizzazione dispone di un potere magico tanto irresistibile, il campo in cui opera le sue metamorfosi è così vasto, che nulla le si può sottrarre. Che si tratti di cose, di luoghi, di avvenimenti o di situazioni, tutti vengono trasformati per giungere a noi con un sorriso di complicità, con un volgare motivetto sulle labbra; tanto che, da ultimo, i nostri rapporti con le stelle del cielo non sono meno confidenziali di quelli con le stelle del firmamento cinematografico e che potremmo parlare altrettanto legittimamente della «good old Cassiopeia» come di Myrna o di Rita. E non lo diciamo per scherzo. Perché, se oggi nelle discussioni pubbliche sui dischi volanti e persino in quelle accademiche si considera non soltanto possibile, ma addirittura verosimile, che proprio oggi anche i presunti abitanti di altri pianeti non abbiano altre preoccupazioni che la navigazione spaziale e interplanetaria, ciò dimostra che concepiamo tutto e tutti come dei «nostri pari»;

dimostra un antropomorfismo di fronte al quale gli antropomorfismi delle civiltà cosiddette «primitive» appaiono addirittura verecondi. Per i fornitori dell'universo familiarizzato al posto della formula di identità plotinico-goethiana: «Non fosse l'occhio come un sole» subentra la massima dell'identificazione commerciale: «Se non fai il sole a guisa d'occhio». Perché chi trascura di farlo non vende la natura e si lascia sfuggire una merce virtuale. A questo modo però veniamo trasformati sistematicamente in *compari del globo e dell'universo*, soltanto in compari naturalmente, perché non c'è nemmeno da pensare che l'uomo odierno, così condizionato, possa sentire un vero e proprio affratellamento, un panteismo, un amore per quanto gli è più remoto o tanto meno «sentirsi tutt'uno».

Ciò che succede con quanto è socialmente più remoto, più distante nello spazio, succede anche con ciò che è più lontano nel tempo, con

il *passato*-, anche di questo si fa un compare. Passerò sotto silenzio i film storici, dove ciò costituisce la regola. Ma in un autorevole libro americano, scritto con grande vivacità di stile, e che non manca di serietà, mi è accaduto, per esempio, di trovare Socrate definito «*quite a guy*», ossia mediante una categoria che avvicina apparentemente il grand'uomo remoto al lettore: perché *quite a guy* è naturalmente anche lui, il lettore. La categoria infonde in lui un'inconscia soddisfazione perché, in fin dei conti, se non fosse vissuto per un caso in quei tempi remoti, Socrate non sarebbe molto diverso da noi e non avrebbe da enunciare niente di diverso da noi e, in ogni modo, non potrebbe avanzare pretese di autorità diverse dalle nostre. Qualcuno penserà anche che ci deve essere una ragione per cui è stato confinato, a suo svantaggio, in quei tempi che non sono da prendere molto sul serio, che dunque Socrate è inferiore a noi; superiore in nessun modo: tanto la fede nel progresso quanto la diffidenza verso privilegi di qualunque specie gli impediscono di crederlo. Ad altri (e lo dimostra la loro reazione di fronte ai film storici e simili) le figure della storia appaiono addirittura figure comiche, cioè *provinciali del tempo*, esseri che non sono cresciuti nella metropoli, nell'oggi, e che si

comportano pertanto come villici semplicioni della storia, come superstiziosi zoticoni. Le invenzioni nel campo dell'elettricità, allora non ancora avvenute, sono considerate una loro compassionevole mancanza. Infine a numerosi nostri contemporanei le figure della storia appaiono persino dei non-conformisti, dei tipi sospetti, poiché hanno manifestamente bisogno di fare eccezione; preferiscono infatti abitare in una caverna del passato piuttosto che nell'oggi, come ogni persona per bene. Ma *quite a guy* o «provinciale» che sia - le categorie sono categorie di prossimità e, in quanto tali, sono appunto varianti della familiarizzazione.

Alla radice del caso fondamentale di Socrate, *the guy*, sta evidentemente il grande principio politico della Dichiarazione dei diritti dell'uomo: «All men are born equal», che, dilatato temerariamente, è diventato ora una «Equality of all citizens of the commonwealth of times past and present», ossia l'eguaglianza proclamata di tutti i concittadini della storia. E' ovvio che questa temeraria dilatazione del principio dell'eguaglianza dei diritti non dà soltanto l'illusione di una falsa vicinanza storica, ma anche una falsa valutazione del comune denominatore di tutti gli uomini - perché in Socrate è di essenziale importanza proprio ciò che fa difetto alla gente come noi. Il metodo che presume di avvicinare l'oggetto finisce con l'avere il risultato di nascondere: di alienarlo o addirittura di abolirlo. Sì, proprio di abolirlo. Perché il passato proiettato su un unico piano, in cui tutti diventano compari, è abolito in quanto storia. Affermazione, questa, forse anche più plausibile della nostra tesi generale che, se tutte le regioni del mondo che si trovano a una distanza diversa da noi vengono fatte apparire ugualmente vicine, il mondo con ciò viene fatto scomparire *in quanto* mondo.

8. *Le fonti della familiarizzazione: l'universo democratico.*

Familiarizzazione e carattere di merce.

Familiarizzazione e scienza

Ma che cosa c'è dietro a questa familiarizzazione?

Come tutti i fenomeni storici di tale vastità, anch'essa è superdeterminata; ossia anch'essa deve la sua esistenza a fonti della più diversa provenienza, che dovettero convergere e riunirsi per farne una realtà storica.

Prima di studiare la radice principale, accenneremo rapidamente a tre radici secondarie. Una di queste l'abbiamo già menzionata parlando di Socrate. La chiamiamo la «*democratizzazione dell'universo*» e intendiamo quanto segue:

I. Se ogni e qualsiasi cosa, lontana o vicina che sia, mi è familiare; se ogni e qualsiasi cosa può accampare lo stesso diritto di far- sentire la sua voce e di venir accolta da me con la stessa familiarità; se ogni preferenza porta in sé l'odiosità del privilegio, con ciò è già presupposto, certo inconsciamente, un cosmo strutturalmente democratico, un universo a cui sono applicati i princìpi (che valgono nella morale e nella politica) della parità dei diritti e della tolleranza di tutti. Da un punto di vista storico una simile dilatazione dei princìpi morali a princìpi cosmici non è affatto fuori del comune. L'uomo si è sempre creato un'immagine dell'universo ricalcata sulla sua società. Fuori del comune, invece, era la divisione della concezione dell'universo, vigente nell'Europa degli ultimi secoli, in una concezione pratica e in una teorica, del tutto staccata dalla prima. Non sorprende dunque di trovare negli Stati Uniti, data la loro fortissima tradizione democratica, una tendenza alla dilatazione di questi loro princìpi. Ed è sorta colà persino un'autorevole filosofia che, con il suo *pluralismo* che si svolgeva parallelamente alla democrazia, avrebbe significato, se portata alle estreme conseguenze, una vera e propria rinuncia ai princìpi monistici o dualistici della filosofia classica: la filosofia di William James.

II. E' evidente che la familiarizzazione, dato che, perlomeno in apparenza, ci porta tutto altrettanto vicino, è un fenomeno di neutralizzazione; è dunque anche evidente che chi ne ricerca le radici deve cercare le fondamentali forze neutralizzanti del mondo. Anche la democrazia (e la sua assurda estensione a orbite non politiche) è una forza di neutralizzazione.

La forza neutralizzante fondamentale del giorno d'oggi non è

naturalmente di natura politica, bensì di natura economica: è il carattere di merce di tutti i fenomeni. È anch'essa una radice della familiarizzazione? La prima reazione ci porterebbe a escluderlo. E ciò perché il carattere di merce produce, com'è noto, l'alienazione, di cui la «familiarizzazione», che porta alla confidenza, sembra essere agli antipodi.

Ma la cosa non è tanto semplice. Infatti, se è vero che tutto ciò che si tramuta in merce ci viene alienato, al tempo stesso è altrettanto vero che ogni merce, dato che deve venir comperata e vuole entrare a far parte della nostra vita, deve anche diventarci familiare. Più esattamente:

Ogni merce tende a essere d'impiego maneggevole, adeguata ai bisogni, allo stile e allo standard di vita, così da soddisfare la bocca o l'occhio. Il grado della sua qualità è definito dal grado di questa sua convenienza; per esprimerci negativamente: cresce con il diminuire della resistenza che la merce oppone al suo impiego e con il diminuire degli avanzi inutilizzati residuati dal suo impiego. Poiché anche la trasmissione è una merce, anch'essa deve venir servita in condizione tale da soddisfare l'occhio o l'orecchio, quanto più possibile pronta per il consumo, priva di tutto quanto ci è estraneo, disossata, assimilabile; ossia tale da apparirci *simile* a noi, tagliata sulla nostra misura, «nostra pari».

Vista a questo modo, la familiarizzazione sembra perdere invero la sua odiosità e ridursi al fatto fondamentale che noi, *homines fabri*, «foggiamo qualche cosa da qualche cosa», manipoliamo il mondo sulla nostra misura: dunque, in senso lato, è «civiltà». Infatti in un certo senso è innegabile che, ogniqualevolta foggiamo qualche cosa, compiamo una specie di «familiarizzazione», e sarebbe del tutto fuori luogo generalizzare l'impiego di questo termine, a cui noi prestiamo un significato spregevole, perché in fin dei conti non possiamo imputare a difetto capitale del foggare ciò che esso è; per esempio non è un difetto se lavorare il legno non comporta fornire legno in forma di legno, bensì tavoli fatti di legno, che ci convengono senza confronto di più. Qui non v'è inganno. *La convenienza diventa ingannevole soltanto quando ci offre un manufatto come se fosse davvero ciò di cui è fatto.* Eì ciò che avviene

con il mondo familiarizzato: perché esso è un prodotto che, avendo carattere di merce, si offre acconciato su misura del compratore e adattato a un agevole impiego, al fine di essere venduto: ossia presenta falsamente delle qualità del mondo che il mondo decisamente non possiede - perché il mondo è disagevolezza; e che ha tuttavia la temerarietà o l'ingenuità di affermare di essere il mondo.

III. Quale ultima radice della familiarizzazione, che vede ogni cosa ugualmente vicina, citiamo infine l'*atteggiamento dello scienziato*, il cui giusto orgoglio consiste infatti nell'accostare al massimo a sé quanto è più remoto per investigarlo, e nell'alienare a se stesso, investigandola, l'intimità della sua vita; nell'occuparsi *cum studio* anche di ciò che non lo riguarda affatto come individuo e *sine ira* di ciò che lo riguarda più da vicino possibile, insomma: nel neutralizzare la differenza tra vicino e lontano. È ben vero che lo scienziato può assumere e mantenere questo atteggiamento che neutralizza ogni cosa, la sua «obiettività», solo mediante uno straordinario artificio morale, anzi facendo violenza su se stesso: mediante una rinuncia ascetica alla naturale prospettiva del mondo. Credere che si possa scindere la neutralità da questa sua radice morale e che la si possa regalare a tutti quanti, dunque anche a chi non conduce affatto vita ascetica, dedicata al conoscere, anzi una vita in netto contrasto con tale neutralità, vuol dire fraintendere non soltanto la scienza, ma anche i compiti morali della divulgazione. Ma la prassi si basa su questo equivoco; in un certo senso ogni lettore, ogni radioascoltatore, ogni consumatore della televisione e spettatore di film culturali è trasformato oggi in una volgare controfigura dello scienziato: si vuole che anche per lui tutto sia ugualmente vicino e ugualmente lontano - il che non significa certamente che egli debba accordare a ogni fenomeno lo stesso diritto di venir conosciuto, bensì lo stesso diritto di venir goduto. E dato che oggi *knowing* si annuncia come *pleasure* e *learning* come *fun*, i confini sono oblitterati.

9. La «familiarizzazione» e una forma raffinata di mascheramento dell'alienazione stessa

Con questi accenni non abbiamo però ancora additato la radice principale della familiarizzazione, e non abbiamo offerto una spiegazione del motivo per cui, stranamente, tale processo, rilevabile in tante e così diverse guise, non ha un proprio nome. Infatti è estremamente singolare che questo fenomeno, non meno imponente, non meno sintomatico per il nostro tempo, non meno infausto dell'alienazione, di cui è l'evidente antagonista, sia potuto rimanere a tal punto segreto; mentre invece ci si è resi conto dell'alienazione stessa (a causa, è vero, della familiarizzazione del vocabolo, ossia perché fatta apparire innocua).

Ma la familiarizzazione è veramente l'antagonista dell'alienazione?

Niente affatto. Arriviamo qui alla sua radice principale, a quella radice che spiega anche come mai sia rimasta finora senza nome. *Radice principale della familiarizzazione* e infatti - per quanto paradossale ciò possa sembrare - *l'alienazione stessa*.

Infatti chi presta bonariamente fede alla familiarizzazione, chi vede in essa la vera forza avversa all'alienazione, cade vittima di quell'inganno che costituisce il suo scopo. Domandiamoci semplicemente se la familiarizzazione giovi o sia dannosa all'alienazione e vedremo che l'idea che la familiarizzazione sia l'antagonista dell'alienazione perde ogni fondamento. Perché la risposta all'interrogativo non lascia dubbi: la familiarizzazione giova all'alienazione. Difatti la sua opera principale sta nel nascondere le cause e i sintomi dell'alienazione, la sua squallida realtà; nel togliere all'uomo la capacità di accorgersi che lo hanno straniato dal mondo e il mondo da lui; insomma *nel mascherare l'alienazione, nel rinnegarne la realtà e quindi nello sgombrare il campo alla sua sfrenata attività*; e attua il suo proposito popolandolo senza sosta il mondo di immagini di cose apparentemente familiari, anzi presentando il mondo stesso, comprese le sue province più remote nel tempo e nello spazio, come un unico e gigantesco «ambiente domestico», come un *universo di agio e di*

cordialità. Tale prestazione costituisce la ragion d'essere della familiarizzazione. L'incarico le viene affidato dall'alienazione stessa, che si nasconde dietro le sue spalle. Vedere nelle due forze due sorelle distinte, o addirittura ostili, sarebbe assurdo e ingenuo, nonché dialetticamente errato. Anzi tutt'e due lavorano insieme, come un paio di mani che cooperano armonicamente: *nella ferita dell'alienazione inferta da una mano, l'altra versa il balsamo della familiarità*. Seppure non si tratta della stessa mano: perché alla fin fine si possono considerare i due processi come uno solo, e la familiarizzazione un'azione di mascheramento dell'alienazione stessa, che compare nella veste innocua della sua antagonista per deporre, apparentemente, contro se stessa, per garantire un equilibrio delle forze, per sentire la sua sovranità assoluta... non diversamente da quanto fece Metternich quando fondò un foglio di opposizione liberale, apparentemente rivolto contro la propria politica.

In una fiaba molussica compara una fata malvagia che guarisce un cieco; ma non già liberandolo dalla cateratta, bensì infliggendogli una cecità supplementare: lo rende cieco di fronte all'esistenza della sua cecità, gli fa dimenticare il reale aspetto della realtà; e ottiene questo risultato inviandogli sogni che si susseguono senza sosta. L'alienazione travestita da familiarizzazione somiglia a questa fata. Anch'essa mediante le immagini mira a cullare l'uomo, privato del suo mondo, nell'illusione di averlo, anzi di avere persino un universo, che, familiare in tutte le sue parti, è suo e a lui somigliante; e riesce a fargli dimenticare del tutto quale sia l'aspetto dell'esistenza non alienata e del mondo non alienato. La situazione in cui ci troviamo è, naturalmente, una diavoleria ancora un tantino più complicata della situazione del cieco della favola: perché nel nostro caso la fata che ci rende ciechi di fronte alla nostra cecità non è altri che quella che ci aveva accecati una prima volta.

Non c'è dunque da meravigliarsi se l'alienazione compie clandestinamente quest'opera di autorinnegamento, se vuole ignorarla e non le assegna nemmeno un nome particolare. Che

interesse potrebbero avere le forze che alienano il nostro mondo ad attirare i nostri sguardi su di sé? E ad attirare la nostra attenzione, anche soltanto con l'introduzione di un nuovo termine, sul fatto che ritengono necessario nascondere la loro opera di alienazione fornendoci un surrogato di immagini? C'è di che stupirsi, certo, che riescano realmente con questo accorgimento a tenere così ben nascosto un fenomeno quotidiano tanto diffuso e pubblico quanto è la «familiarizzazione». Ma che sia così è innegabile. Perciò quelle forze ci forniscono le loro immagini, ma passano sotto silenzio la natura di quanto ci forniscono. Cosa che possono fare con tanto maggiore tranquillità, in quanto noi, che veniamo riforniti, ci lasciamo effettivamente ingannare e in questo inganno ci sentiamo perfettamente a nostro agio. E' come se, feriti dall'alienazione, fossimo incapaci di accorgerci che siamo sotto l'effetto della droga della familiarizzazione; e come se fossimo troppo storditi dalla droga per poter sentire che siamo feriti: ossia come se le due condizioni si annullassero a vicenda.

Ma, posto anche che la familiarizzazione non derivi dall'opera di mascheramento e di inganno dell'alienazione, resta innegabile che essa stessa aliena. Infatti, sia che si *allontani ciò che è vicino*, come fa di solito l'alienazione, sia che si renda *intimo quanto è lontano* - l'effetto della *neutralizzazione* è lo stesso in ambedue i casi; in ambedue i casi la neutralizzazione distorce il mondo e la posizione dell'uomo in esso, perché l'essere-nel-mondo è strutturato proprio in modo tale che il mondo si scaglionava intorno all'uomo in cerchi concentrici più vicini e più lontani; e perché colui a cui tutto è ugualmente vicino, che da tutto è interessato in ugual misura, o è un dio indifferente, oppure un uomo completamente snaturato. Ma qui non si tratta di divinità stoiche.

Effettivamente non c'è nulla che ci alieni a noi stessi e al mondo in maniera tanto nefasta, quanto la nostra abitudine di passar la vita quasi di continuo in compagnia di quei falsi intimi, di quegli schiavi fantasmi, a cui, prima porzione di mondo, ordiniamo di entrare in camera nostra per l'udienza mattutina (l'alternativa di sonno e veglia ha lasciato il posto all'alternativa tra il sonno e

l'ascoltare la radio) con un gesto ancora insonnolito, per cominciare la giornata, che non è nostra, con le parole, gli sguardi, le canzoni che ci rivolgono, incoraggiati e confortati, resi teneri o agguerriti da loro; e non c'è nulla che renda così definitiva l'alienazione come continuare la giornata sotto l'egida di questi pseudoamici: perché, anche quando potremmo procurarci una compagnia reale, continuiamo e preferiamo restare in compagnia dei nostri *portable chums*, perché in loro non sentiamo più i sostituti di uomini reali, ma i nostri veri amici.

Mi accadde una volta di dare il buongiorno a una donna seduta di fronte a me nello scompartimento di un treno; essa stava ascoltando con abbandono una voce maschile, evidentemente a lei molto cara, che usciva energica dal suo minuscolo apparecchio; ebbe un soprassalto come se non il signore della scatola fosse il fantasma, ma io; e come se mi fossi reso colpevole di una terribile violazione di domicilio, della sua realtà, cioè della sua vita amorosa. Sono convinto che esistono oggi innumerevoli persone che, se venisse loro confiscata la radio, si sentirebbero più crudelmente punite di quei detenuti a cui si confisca sì la libertà, ma a cui si lasciano i loro apparecchi: a questi infatti è consentito di continuare a godersi la vita nella pienezza della loro estroversione, il loro mondo e i loro amici continuano a essere a loro disposizione per le udienze - c'è forse qualche cosa di cambiato? - mentre l'infelice uomo, privato del suo apparecchio sarebbe colto immediatamente dal timor panico di trovarsi, sordo, nel nulla, e di sentirsi mancare il respiro per la solitudine e per la mancanza del mondo. Mi ricordo che, quando abitavo a New York, un giorno un bambino portoricano di otto anni si precipitò sconvolto nell'appartamento della nostra affittacamere - la sua radio, per non so quale ragione, era ammutolita improvvisamente (la fine del mondo!) - per captare all'apparecchio di lei la voce diletta di uno dei suoi amici-fantasma di Los Angeles, che non doveva perdere a nessun costo; e, quando trovò la voce, con un unico giro di manopola - perché non solo sapeva a quale lunghezza d'onda essa abitava, ma aveva naturalmente l'indirizzo nelle dita - sentendosi salvo, si mise a gemere sottovoce tra sé, non altrimenti di un

naufrago buttato sulla spiaggia che, felice di sentirsi la terra sotto i piedi, scoppia in lacrime. Non gli passò nemmeno per la mente di degnare di uno sguardo la padrona di casa e tanto meno me. Noi, in confronto al compagno ritrovato, che non aveva mai visto, eravamo irreali.

10. .Se l'alienazione sia ancora in sviluppo

A dir il vero forse qualche cosa non quadra nella tesi che il nostro ricorso agli «amici con cui siamo entrati in dimestichezza» e al «mondo familiarizzato» alieni noi uomini d'oggi a noi stessi. Non perché sia eccessiva, ma perché non ha coraggio di spingersi abbastanza avanti.

Perché la supposizione che noi, esseri nutriti esclusivamente di surrogati, moduli e fantasmi, siamo ancora individui dotati di personalità propria, che ci si possa quindi ancora impedire di essere «noi stessi» o di trovare «noi stessi», rivela forse un ottimismo oggi non più giustificato. Non ci siamo forse già lasciati alle spalle lo stadio in cui «alienazione» può ancora agire e svilupparsi? Perlomeno in certi paesi? Non siamo già arrivati al punto di non essere ormai più «noi stessi», bensì soltanto quella data quantità di surrogati che quotidianamente è versata dentro di noi? Si può derubare il derubato? Si può spogliare *lo spogliato*? *Alienare ancora a se stesso l'uomo di massa? L'alienazione è ancora in via di sviluppo? O non è piuttosto un fatto compiuto?*

Abbiamo deriso per tanto tempo quali falsificazioni dell'uomo quelle «psicologie senza anima», in cui categorie come «l'io» o «il sé» venivano a loro volta schernite quali ridicoli rudimenti metafisici. Ma avevamo ragione? Il nostro scherno non era puro sentimentalismo? Erano stati questi psicologi a falsificare l'uomo? Non erano forse già psicologi dell'uomo falsificato e, in quanto robot, non erano pienamente giustificati se studiavano i robot invece che la psiche? E non erano giustificate le loro falsità, dato che l'uomo che trattavano era appunto già l'uomo nella sua falsità?

2.

Il fantasma

Il mondo ci viene fornito in casa. Gli avvenimenti ci vengono imbanditi

Ma *sotto che forma* ci vengono imbanditi? *Sotto forma* di avvenimenti? O soltanto sotto forma di riproduzione di questi? Oppure soltanto sotto forma di notizie sugli avvenimenti?

Per poter rispondere a questa domanda, che è il filo conduttore dei prossimi paragrafi, sarà bene formularla prima di tutto in maniera un po' diversa e domandare: In qual modo gli avvenimenti trasmessi sono *presso* colui che li riceve? In qual modo chi li riceve è *presso* di loro? Sono realmente in presenza? Solo apparentemente in presenza? Sono assenti? In che modo presenti o assenti?

11. *Il rapporto uomo-mondo diventa unilaterale, il mondo, che non è né presente né assente, diventa un fantasma*

Da un lato sembrano realmente ^m «presenti»: se ascoltiamo la trasmissione per radio di una scena di guerra o di una seduta parlamentare, non udiamo soltanto notizie *sulle* esplosioni o *sugli* oratori, ma udiamo le esplosioni e gli oratori stessi. Non significa ciò che gli avvenimenti, a cui prima non ci era possibile o non ci era consentito (né ci era imposto) di partecipare, sono ora realmente presso di noi? E noi presso di loro?

Eppure, da un altro lato, non lo sono. Infatti si può parlare forse di presenza viva, se le voci del mondo hanno libero accesso presso

di noi, se hanno diritto di essere presso di noi, e noi invece siamo privi di diritti e non abbiamo voce in nessuno degli avvenimenti forniti⁵ Se non possiamo rispondere a nessuno, chiunque sia colui che parla, nemmeno a colui che sembra rivolgersi a noi; e se non ci è consentito di intervenire in nessuno degli avvenimenti il cui frastuono ci avvolge? Non è prerogativa della reale presenza che il rapporto uomo-mondo *sia reciproco*? Questo rapporto non è qui mutilato? Non è diventato *unilaterale*: nel senso cioè che *l'ascoltatore può percepire il mondo, il mondo invece non può percepire l'ascoltatore*? L' ascoltatore non è condannato per principio al *don't talk back*? Questo mutismo non significa impotenza? L'onnipresenza di cui ci si fa dono non è la presenza dello schiavo? E lo schiavo non è forse assente, dal momento che viene trattato come inesistente, che viene ignorato e non gli è dato comunicare nulla da parte sua?

Evidentemente è anche assente. Eppure, da un altro punto di vista, sarebbe possibile dare un'interpretazione opposta dell'unilateralità, interpretarla cioè come una garanzia di libertà e una presenza: se, grazie all'unilateralità, possiamo prendere parte a ogni avvenimento *a distanza*, ossia senza correre pericolo e restando invulnerabili, se inoltre abbiamo il privilegio di poterne usare come di un oggetto di godimento e di ricreazione, non è questa libertà? E veramente presente non è proprio *colui* che non può venir messo in fuga, cioè spinto all'assenza, da nessun avvenimento di cui è testimone?

Anche questa interpretazione sembra plausibile. E ovviamente qualcuno potrebbe interrompere queste nostre domande e dichiarare che l'alternativa se quanto è trasmesso sia presente o assente è priva di fondamento. Me lo sento dire: «Quel che la radio o la televisione ci forniscono sono *immagini*. Rappresentazioni, non presenza! E che le immagini non ammettano intromissioni e ci trattino come se non esistessimo è una cosa ovvia e un fatto noto da tempo, che porta il nome di "apparenza estetica" ».

Ma, per quanto sembri persuasivo, il suo ragionamento è errato. In primo luogo - e questa è una fondamentale constatazione fenomenologica - perché non esistono «immagini acustiche»: il

grammofono non ci offre un'immagine della sinfonia, ma la sinfonia stessa. Se un'adunata di massa ci perviene attraverso la radio, quel che sentiamo non è un'«immagine» della folla schiamazzante, ma il suo schiamazzo, anche se la folla stessa non ci raggiunge fisicamente. Inoltre, a meno che non sia trasmessa un'opera d'arte (per esempio un dramma), in quanto ascoltatori non ci troviamo affatto in un atteggiamento estetico: chi ascolta la partita di calcio lo fa da tifoso eccitato, per lui la partita ha realmente luogo ed egli non sa nulla del «come se» dell'arte.

No, il nostro contraddittore ha torto. Quel che riceviamo non sono mere immagini. Però non siamo nemmeno realmente presenti alla realtà. Effettivamente la domanda: «Siamo presenti o assenti?» non ha fondamento. Ma non perché la risposta «immagine» (e con ciò «assente») sia ovvia; ma perché la singolarità della situazione creata dalla trasmissione sta nella sua *ambiguità ontologica*; perché gli avvenimenti trasmessi sono al tempo stesso presenti e assenti, al tempo stesso reali e apparenti, ci sono e al tempo stesso non ci sono: perché sono *fantasmi*.

12. Rappresentazione e oggetto rappresentato alla tv sono sincroni.

La sincronia è la forma di atrofizzazione della presenza

«Ma, - continuerà l'obiettore, - ciò che vale per le trasmissioni auditive, non vale tale e quale per le trasmissioni televisive. Che queste ci offrano immagini non può venir contestato».

No di certo. Eppure, nemmeno queste sono «immagini» nel senso tradizionale. Infatti, da quando l'uomo ha incominciato a creare immagini, tra l'immagine e l'oggetto da essa rappresentato era insita, per principio, una differenza di tempo, per quanto inespressa, un «dislivello temporale». Questa differenza è espressa significativamente nella lingua dalla parola «secondo»; si dipinge un quadro *secondo* un modello; oppure un oggetto reale è fabbricato *secondo* un modello. Dunque l'immagine seguiva il suo soggetto, quale riproduzione o monumento, per richiamarne il

passato, per smentirne la caducità, ossia per salvarlo e trattenerne la presenza; oppure precedeva il suo soggetto, quale magico strumento evocativo, o quale idea, *blue print*, immagine precorritrice, per scomparire poi, superata dall'evento od oggetto reale; oppure infine - e anche questo modo di neutralizzare rappresenta un rapporto con il tempo - era un mezzo che ci permetteva, o che credevamo ci permettesse di trasferirci in una dimensione fuori del presente, anzi fuori del tempo. Credo non esistano immagini in cui non abbia agito uno di questi rapporti temporali dell'uomo con il mondo; ed è dubbio se strutture a cui manca questa differenza possano venir chiamate «immagini». E le immagini trasmesse dalla televisione sono appunto strutture di quest'ultimo genere:

Giacché, a proposito di queste, *non si può più parlare di una relazione temporale con quanto viene rappresentato*, anche se si svolgono *nel* tempo, come un film. Quel che abbiamo chiamato «dislivello temporale» si riduce qui a zero; compaiono in simultaneità é sincronia con gli eventi rappresentati; come fa il telescopio, esse mostrano *il presente*. E questo non significa «presenza»? Sono immagini le strutture che mostrano quanto è presente?¹

Questo problema non è passato inosservato, ma gli è stata data una denominazione inadeguata. È parso ovvio ricorrere all'espressione già esistente di «istantanea», e si è creduto di poter con ciò liquidare il fenomeno; invece non si è fatto altro che velare il problema. Dato che vogliono fissare l'attimo fuggente, le istantanee sono immagini nel senso più legittimo: cioè immagini-ricordo; nella loro funzione di immagine, dunque, sono più vicine ai monumenti, persino alle mummie, che ai fantasmi televisivi. E che questi fantasmi «fissino» non si può certo dire, perché non solo compaiono contemporaneamente agli eventi che riproducono, ma spariscono anche contemporaneamente: cioè, a meno che non vengano fissati a loro volta, hanno vita altrettanto corta di quelli. Se sono istantanee, lo sono al massimo come immagini dell'istante per l'istante, dunque affini alle immagini nello specchio: perché queste sono simultanee e sincrone e scompaiono insieme con lo spettacolo

¹²⁸ specchiato; ossia, sono sotto ogni riguardo, puro *presente*.

Ma forse non facciamo che trastullarci con la parola «presenza»? Non approfittiamo forse del fatto che la parola oscilla per caso tra due significati, per sollevare problemi immaginari? Giacché la usiamo, evidentemente, in un duplice senso; da un lato per indicare una *presenza concreta*-, cioè la situazione in cui l'uomo è in reale contatto con l'uomo, o l'uomo con il mondo, in cui c'è una reciproca attinenza, un reciproco incontro e scontro, per cui si congiungono a formare una «situazione» (= *concrescunt*); e dall'altro per indicare la pura *simultaneità formale*-, cioè il fatto che l'uomo e un qualsivoglia avvenimento, trovandosi insieme sulla punta di spillo della medesima frazione di tempo, condividono un dato attimo di mondo. Ma non è affatto un caso se alla parola spetta questo duplice significato - e non solo in tedesco. Anzi questo duplice significato si fonda sul fatto che in realtà non si può stabilire il limite al di là del quale un avvenimento, o una porzione di mondo, ci riguarda tanto poco da essere «presente» soltanto nel senso della simultaneità. Il presente trapassa nel mero simultaneo; questo è il caso limite; è quel che meno mi riguarda, cioè che mi è più lontano; ma, d'altra parte, poiché non si ritira nella «non-datità», dimostra che tuttavia mi riguarda.²

Ma se anche si potesse stabilire un limite tra i due significati, non siamo noi che giochiamo con questo duplice significato; è la televisione che lo fa. Sì, questo gioco è addirittura il principio base della trasmissione; perché la sua prestazione consiste appunto nel *recapitare quanto è semplicemente o quasi semplicemente simultaneo, in modo da farlo apparire una genuina presenza*; in modo da prestare a quanto è solo formalmente presente l'apparenza di una presenza concreta; in modo da obliterare completamente la linea di demarcazione tra le due «presenze», indistinta già di per sé, e con ciò la linea di demarcazione tra quanto è rilevante e quanto è irrilevante. Ogni trasmissione di immagini proclama, e a ragione: «Io sono ora, e non sono soltanto io-la-trasmissione, ma, io, l'avvenimento trasmesso». E per mezzo di questo «io sono ora», per mezzo di questa attualità, diventa un fenomeno che trascende il puro carattere di immagine; diventa,

poiché non è nemmeno qualche cosa di realmente presente, ma una cosa di mezzo tra essere e apparire, una cosa che, parlando della trasmissione radiofonica, avevamo chiamato appunto «fantasma».

Con tutto ciò, non ci sarebbe nulla da obiettare in sé contro l'obliterazione del limite tra le due presenze, anzi, se compiuta rettamente, sarebbe un elemento positivo. Perché oggi ci sono troppe e troppe cose che scartiamo a torto come «soltanto contemporanee», dunque come ἀδιάρροια, nonostante ci riguardino realmente e ci possano colpire (ed essere colpite da noi), che sono dunque *nostra res* e presenze oltremodo concrete e minacciose. Il pericolo del provincialismo non è minore di quello della falsa globalizzazione. Certamente dunque ci sarebbe bisogno di tecniche che allargassero il nostro orizzonte morale per quanto riguarda il presente, che deve essere conservato alla nostra coscienza molto al di là della portata dei nostri sensi. Ma la televisione non opera un tale allargamento. Anzi dissolve completamente il nostro orizzonte, tanto che non conosciamo più una vera presenza; e anche gli avvenimenti che ci dovrebbero importare realmente suscitano in noi soltanto quell'interesse apparente che le presenze apparenti, che ci vengono fornite a domicilio, ci hanno insegnato a spremere da noi stessi.

È inutile aggiungere che il numero delle presenze-fantasma è illimitato. Il principio che riduce a uno stesso denominatore consumatore e avvenimento, nella sua astrattezza e puntualità, in quanto mera comunanza del momento presente, è anche universale. Non ci sono avvenimenti che esulino dal momento presente globale, nulla quindi che non possa venir trasformato in una presunta presenza. Ma *quante più cose sono fatte presenti, tanto meno presenti sono fatte*. Tra i patiti della radio e della televisione che ho incontrato non ne saprei indicare nemmeno uno che sia stato educato dalla sua porzione quotidiana di simultaneità ad amare il mondo, o anche solo a essere un *contemporaneo*. Invece ne potrei indicare tanti che questo nutrimento quotidiano ha estraniati dal mondo, di cui ha distrutto i rapporti con il mondo, di cui ha disperso l'attenzione: che ha resi cioè meri *compresenti*.

13. *Digressione: Sguardo retrospettivo su una passione estinta.*

Chi disperde la propria attenzione abita soltanto nell'attimo presente.

Gli apparecchi producono schizofrenia artificiale.

L'individuo diventa un *divisum*

Decenni or sono si potevano incontrare diversi poeti (come Apollinaire e il giovane Werfel) i quali, per parafrasare un vecchio detto, «andavano contemporaneamente a diverse nozze», o, per esprimerci più seriamente, svolazzavano e si disperdevano per ogni dove (nel senso metafisico dell'*ubique simul*). Nelle loro poesie, che iniziavano spesso con la parolina «ora», elencavano quello che succedeva nel medesimo istante a Parigi, a Praga, a Città del Capo, a Shanghai, o dovunque fosse. Non si può negare che ciò che spingeva questi poeti a comporre i loro singolari cataloghi di pezzi di mondo in forma di inno fosse un genuino entusiasmo metafisico; forse equivocavano tra *non percipi* e *non esse*; avevano la sensazione che, se non ne prendevano nota, tutte queste cose esistenti sarebbero state non-esistenti, sarebbero andate perdute; a ogni modo erano estremamente turbati per il fatto che essi, condannati com'erano a essere volta a volta in un solo «qui» contingente, dovevano lasciarsi sfuggire tutti questi essenti. Speravano di rendere presenti tutti i colà sparsi, e quindi assenti, per mezzo di una specie di incantesimo, cioè tentando disperatamente di *radunarli* e di costringerli a stare insieme *nel punto cruciale dell'unico attimo onnipresente: il nunc*, in cui tutti questi luoghi e i loro avvenimenti pur si trovavano e che tutti dividevano. Si potrebbe parlare addirittura di un tentativo di magia metafisica: perché ciò a cui aspiravano era annullare la dispersione, per loro insopportabile, degli avvenimenti staccati l'uno dall'altro (e perciò assenti), di cui consta il mondo, evocando l'onnipresenza del *nunc*; ossia *impiegare l'attimo quale sortilegio contro lo spazio, quale principium individuationis*. Per quanto fallace possa essere stata la loro passione, certo era un'ultima varietà di quella eleatica: cioè il *desiderio di screditare la molteplicità sul piano metafisico*. Che essi vedessero l'«essente genuino» proprio in quanto v'è di più irreale,

nel punto matematico rappresentato dal *nunc*, rispetto al quale il molteplice doveva rivelarsi illusione, era una pretesa quasi tragica; era la riprova che non disponevano più di veri principi metafisici, nemmeno di quelli panteistici più correnti; nemmeno dell'ultima risorsa rappresentata dal «sistema» che vede «il vero nel tutto». Anch'essi erano dunque certamente già dei sopravvissuti. Ma quanto erano vivi in confronto agli odierni patiti del *nunc*. In questi ultimi sarebbe ben difficile trovare anche la più minuscola scintilla di quella loro passione.

Naturalmente non è un caso se questi poeti comparvero in un momento storico in cui la tecnica della dispersione (per mezzo di giornali illustrati e simili) cominciava ad assumere proporzioni massicce. Se- nonché i poeti cercavano disperatamente di riunire a forza quant'era disperso; mentre lo scopo della tecnica di dispersione e degli strumenti di svago stava invece nel creare la dispersione o nel favorirla. Lo scopo della «dispersione» (a cui di solito si attribuisce, troppo distrattamente, soltanto valore metaforico) era di spogliare gli uomini della loro individuazione; più esattamente: di toglier loro la coscienza di tale perdita, sottraendo loro il *principium individuationis*; la loro localizzazione nello spazio; di metterli in una condizione in cui essi, *ubique simul*, essendo sempre anche altrove, non occupavano più un punto determinato e non si trovavano mai con se stessi, non indugiavano mai su un argomento, insomma: non si trovavano *in nessun luogo*. Si obietterà che le vittime di questa tecnica di dispersione non erano affatto delle vittime; che con la sua offerta di dispersione l'industria è semplicemente venuta incontro a una richiesta; cosa che non è del tutto falsa, ma nemmeno del tutto vera, dato che la richiesta stessa viene fabbricata.

Da uomini compressi dal loro lavoro quotidiano nelle strettoie di una occupazione ultraspecializzata, che ben poco li riguarda personalmente, da esseri esposti alla noia, non si può pretendere che nel momento in cui la pressione e la noia cessano, ossia nelle ore serali di svago, possano ritrovare se stessi nella loro *proportio humana* (ammesso che questa esista ancora) o che lo vogliano o anche che lo possano soltanto *volere*. Dato anzi che la cessazione

della compressione è simile a un'esplosione e che coloro che sono liberati così all'improvviso non conoscono più altro che l'alienazione derivante dal loro lavoro, essi, a meno che non siano esausti, si precipitano su mille cose estranee, senza discriminazione; su tutto ciò che dopo la bonaccia della noia è adatto a rimettere in moto il tempo e a imprimergli un ritmo diverso: alla ricerca di scene che cambiano rapidamente.

Non c'è nulla che soddisfi tanto appieno questa comprensibile sete di onnipresenza e di rapido cambiamento quanto la radio e la televisione. Perché esse contentano a un tempo l'avidità e lo spossamento; offrono insieme tensione e distensione, ritmo e inerzia, guida e svago; ci risparmiano persino la fatica di precipitarci sulla distrazione, perché è essa che ci si precipita incontro - insomma è impossibile resistere a una tentazione così multiforme. Non c'è da stupirsi dunque se la maledizione di trovarsi in due o in cento luoghi contemporaneamente, che aveva fatto soffrire quei poeti, è diventata ora la normale condizione di svago, la più (apparentemente) innocua: ossia la condizione di tutti coloro che stando seduti qui, si trattengono altrove, e che sono ormai talmente abituati a essere dappertutto allo stesso tempo, e dunque in nessun luogo, che, a dire il vero, non abitano già più in nessun luogo, tanto meno poi in un'abitazione, ma ormai tutt'al più nella loro inabitabile localizzazione temporale, che muta ogni istante: nel *nunc*.

Ma con ciò la «dispersione» dell'uomo odierno non è ancora descritta appieno. Perché essa trova il suo culmine in uno stato che non si può definire altrimenti che «schizofrenia artificialmente prodotta»: e questa «schizofrenia» non è solo un effetto concomitante degli strumenti di dispersione, ma un effetto ricercato di proposito e perfino richiesto dal cliente; seppure, va da sé, non sotto questo nome.

Che cosa intendiamo qui per «schizofrenia»?

Quello stato dell'io, in cui esso è scisso in due o più esseri parziali, o almeno in due o più funzioni parziali; in esseri e funzioni che non soltanto non sono coordinati, ma non sono nemmeno coordinabili: e che non solo non sono coordinabili, ma alla cui

coordinazione l'io non attribuisce alcuna importanza; e alla cui coordinazione non soltanto l'io non attribuisce importanza alcuna, ma la cui coordinazione l'io rifiuta persino energicamente.

Nella sua seconda Meditazione, Descartes aveva definito assolutamente impossibile *concevoir la moitié d'aucune âme*. Oggi l'anima dimezzata è un fenomeno quotidiano. In realtà non c'è connotato altrettanto caratteristico dell'uomo odierno, almeno di quello che si svaga, quanto la sua *tendenza a dedicarsi a due o più occupazioni disparate allo stesso tempo*.

Per esempio: l'uomo che prende un bagno di sole, si fa abbronzare la schiena mentre i suoi occhi scorrono un giornale illustrato, mentre le sue orecchie prendono parte alla partita sportiva e le sue mascelle masticano una gomma - questa figura del *passivo giocatore simultaneo e dell'inoperoso plurioccupato* è un fenomeno quotidiano internazionale. Il fatto che il fenomeno appaia naturale e che sia accettato come normale, non lo rende per questo meno interessante; tanto più, anzi, richiede una spiegazione.

Se si domandasse a quest'uomo che prende il bagno di sole in che cosa consista «propriamente» la sua occupazione; su che cosa «propriamente» indugi la sua anima, non potrebbe rispondere, com'è naturale; perché ponendo la domanda su qualche cosa di «proprio» si partirebbe da un presupposto errato, cioè dal presupposto che *egli* sia il soggetto dell'occupazione e dell'indugio. Se qui si può ancora parlare di «soggetto» o di «soggetti», questi consistono meramente nei suoi organi: nei suoi occhi che indugiano sulle illustrazioni, le sue orecchie sulla partita sportiva, le sue mascelle sulla gomma da masticare - insomma: la sua identità è così compiutamente disorganizzata, che cercare «lui stesso» sarebbe ricercare qualche cosa di non-esistente. *Non è dunque disperso soltanto (come dianzi) in una pluralità di luoghi del mondo, ma in una pluralità di funzioni singole?*

A dire il vero, la domanda che cosa spinga l'uomo a questa attività disorganizzata, che cosa renda così indipendenti (o così apparentemente autonome) le sue singole funzioni, ha già avuto risposta. Ma ripetiamo: è lo *horror vacui*; la paura dell'indipendenza

e della libertà; più esattamente, la paura di dover articolare egli stesso lo spazio della libertà che le ore di ozio gli mettono a disposizione, il vuoto a cui viene esposto dall'ozio, la paura di dover riempire da sé le sue ore libere.

Il suo lavoro lo ha abituato così definitivamente a *venir* occupato, dunque a non essere indipendente, che, quando il lavoro cessa, non è all'altezza del compito di occupare se stesso; perché non trova più un «se stesso» che possa incaricarsi di questa attività. *L'ozio presenta oggi una nascosta affinità con la disoccupazione.*

Quando è lasciato a se stesso, si scinde nelle sue funzioni singole, perché egli stesso viene a mancare in quanto principio organizzatore. Ma naturalmente anche le sue funzioni sono altrettanto abituate, quanto lui stesso, a questo mero *venir* occupate. Perciò, nel momento in cui si insedia la «disoccupazione», ognuna di esse afferra il primo contenuto che capita; e qualunque va bene perché è un contenuto, perché rappresenta un appiglio a cui la funzione si può aggrappare.⁴ *Un* contenuto, *un* appiglio non basta in nessun modo, ogni organo ha bisogno del suo, perché, se anche *un* solo organo rimanesse disoccupato, questo disoccupato rappresenterebbe una breccia, attraverso la quale il nulla potrebbe infiltrarsi. *Soltanto* udire o *soltanto* vedere è dunque assolutamente insufficiente - a prescindere dal fatto, poi, che l'esclusività di questo «fare solo una cosa» richiederebbe facoltà di astrazione e di concentrazione, di cui, mancando un centro organizzativo, non è nemmeno il caso di parlare. Questo è del resto il motivo per cui nei film muti avevamo sempre bisogno di musica e ci sentivamo mancare l'aria, se la musica cessava e continuava la sola parte visiva. In breve: per essere inaccessibile al nulla, *ogni* organo deve essere «occupato». E l'espressione «essere occupato» descrive questo stato in maniera senza confronto più appropriata dell'espressione «essere affaccendato».

Ma - trattandosi, in fin dei conti, di ozio - l'occupazione non deve consistere in un lavoro, e perciò possono essere soltanto dei *generi voluttuari* a occupare gli organi. Ogni organo e ogni funzione attende dunque al proprio consumo e al proprio piacere di

consumare.

Naturalmente non è necessario che questo piacere consista in un godimento positivo; ma - purtroppo la lingua non possiede una parola precisa per esprimerlo - soltanto nel fatto che la paura o la sete, che farebbero la loro comparsa se *mancasse l'oggetto del godimento*, non possano prorompere; allo stesso modo come il respirare, in quanto tale, non ha bisogno di offrire un godimento positivo - e lo offre effettivamente di rado-, mentre la mancanza d'aria ha per conseguenza sete d'aria e panico.

Questa parola «sete» è la parola distintiva. Perché ogni organo crede di soffrire la sete nel momento in cui, invece di essere occupato, è esposto al vuoto, ossia è *libero*. *Ogni momentanea assenza di consumo gli sembra già una privazione*; il fumatore a catena ne è l'esempio classico. Così, *horribile dictu*, la *libertà* (= tempo libero = non far nulla : non consumare) *si identifica con privazione*. Questo è anche il motivo della richiesta di generi di consumo che possano venir consumati *senza sosta*; che dunque non comportano il pericolo della sazietà. Dico «pericolo», perché essere sazi limiterebbe il tempo del godimento, quindi lo rovescerebbe di nuovo, dialetticamente, in non-consumare, dunque in privazione: questa è la spiegazione del ruolo della gomma da masticare che non finisce mai e della radio sempre accesa.⁵

Certo la perversa identificazione di libertà e privazione, rispettivamente di privazione di libertà e felicità, non data da oggi.

Già il *Gesamtkunstwerk* (opera d'arte totale) del xix secolo aveva speculato sullo *horror vacui* e aveva prodotto opere che si impadronivano in modo *totale* dell'uomo, che aggredivano tutti i suoi sensi a un tempo. E' storicamente noto quanto gli aggrediti ne fossero affascinati, come assaporassero, soggiogati, la totale privazione di libertà. Per capire quel che intendo basta riflettere sul significato originale del termine corrente «soggiogante», significato che, di solito, non viene più percepito. Non era forse considerato di *bon ton* pagare i prezzi più alti per assistere a esecuzioni «soggioganti»? Nietzsche fu il primo (ed è rimasto fino a oggi quasi il solo) a sentire il carattere equivoco di tale soggiogamento in sé, e lo espose in parole. Certo il soggiogamento di quei tempi, che ebbe

la sua consacrazione a Bayreuth, era ancora umanissimo in confronto all'odierno. Perché, nonostante tutto, l'idea dell'«opera d'arte totale» presupponeva ancora un'antica e onorevole concezione dell'uomo, cioè: *nell'uomo si riconosceva pur sempre un essere*, al quale, anche se aggredito e soggiogato, era consentito di pretendere che gli venisse offerta un'opera in sé unitaria, di sentirsi *uno*: nonostante tutto, quindi, *meritava ancora una disfatta in sé omogenea*.

Ma oggi si è rinunciato anche a questo residuo. Si considera del tutto sufficiente il modesto principio della semplice addizione. Normale è oggi la fornitura simultanea di elementi totalmente disparati; *disparati non soltanto oggettivamente; ma anche in quanto stato d'animo; disparati non soltanto in quanto stato d'animo, ma anche in quanto livello*: Oggi nessuno trova nulla da ridire se, mentre fa colazione, la pagina a fumetti del suo giornale gli presenta una ragazza della giungla a cui un coltello viene conficcato tra le costole, sopra alle quali si gonfiano *gli attributi del sesso*, mentre al tempo stesso le *terzine della Sonata Al chiaro di luna gli colano nelle orecchie*. E la ricezione simultanea delle due cose non offre difficoltà a nessuno. Ancora poco tempo fa la psicologia accademica aveva contestato la possibilità di tale consumo simultaneo di due contenuti e stati d'animo assolutamente disparati. Il fatto, constatabile oggi milioni di volte in qualsivoglia momento, sembra tuttavia rendere verosimile tale possibilità.

Fino a oggi la critica della civiltà aveva visto la distruzione dell'uomo esclusivamente nella sua standardizzazione; cioè nel fatto che all'individuo, trasformato in un essere in serie, non rimane che una individualità numerica. Dunque anche questa individualità numerica è andata perduta; il resto numerico è «diviso» a sua volta, *l'individuo è trasformato in un «divisum»*, scomposto in una pluralità di funzioni. È evidente che la distruzione dell'uomo non può andare più in là; è evidente che l'uomo non può diventare più inumano di così. Tanto più arzigogolata e ipocrita appare la «rinascita di punti di vista integrali» celebrata con pathos dalla psicologia odierna, che è in realtà soltanto una manovra per

nascondere i cocci dell'uomo sotto la toga accademica della teoria.

14. *Tutto quel ch'è reale diviene fantomatico, tutto quel eh'è fittizio diventa reale.*

Le nonne ingannate sferruzzano per i fantasmi e vengono educate all'idolatria

Dopo questa lunga, ma non superflua digressione sulla «dispersione» e conseguente «divisione» dell'uomo, torniamo al nostro argomento più circoscritto; al pericolo che la radio e la televisione costituiscono per l'uomo.

Come abbiamo constatato, il *quid* «trasmesso» in casa all'uomo rimane tanto ambiguo dal punto di vista ontologico, che non siamo stati in grado di decidere se dovevamo definirlo presente o assente, realtà o immagine. Perciò abbiamo dato a questo *quid* ambiguo un nome speciale, l'abbiamo chiamato «*fantasma*».

Questa tesi dell'ambiguità era stata contestata da un oppositore, il quale aveva affermato che è ozioso ricercare il significato di «presenza e assenza», dato che, per le trasmissioni, si tratta di «*apparenza estetica*» e quindi, per noi, di atteggiamento estetico; e perché il problema dell'apparenza è stato formulato da tempo nell'estetica in modo soddisfacente.

Ma argomentare a questo modo significa versare vino nuovo in botti vecchie. Le vecchie categorie non reggono più. A nessuno che osservi senza preconetti il proprio atteggiamento, quando siede davanti all'apparecchio, verrà in mente di affermare che gode di un'«apparenza estetica». E non lo fa, se non altro perché *non può* farlo; cioè perché la singolarità e la natura singolarmente sconcertante della trasmissione stanno proprio nel fatto che sfuggono all'alternativa «essere o apparire». *Se è vero che gli avvenimenti, quando sono trasmessi, acquistano una natura fantomatica, è altresì falso che con ciò acquistino il carattere di «come-se» che è proprio dell'arte.* L'atteggiamento con cui assistiamo a un processo politico teletrasmesso è fondamentalmente diverso da quello che assumiamo, per esempio, alla

rappresentazione della scena del processo nel *Danton* di Bùchner. Descrivere in modo chiaro tale atteggiamento è difficile, non soltanto per una presunta arretratezza dei nostri concetti teorici di fronte alla nostra nuova realtà - arretratezza che del resto è reale -, ma perché il positivo assunto delle trasmissioni è proprio quello di produrre atteggiamenti ambigui: esse si propongono di produrre una *serietà non-seria* o una *seria non-serietà*, cioè uno stato di oscillazione e di fluttuazione, in cui la distinzione tra serio e non-serio non ha più valore, e nel quale l'ascoltatore non può nemmeno porsi la domanda: in qual modo la trasmissione lo riguardi (se come essere o come apparenza, come informazione o come *fun*) oppure in che veste egli debba ricevere la fornitura che gli è consegnata (in veste di essere politico-morale o in veste di consumatore di beni voluttuari).

Il carattere ambiguo, tra la serietà e lo scherzo, si fa vistoso soprattutto nei radiodrammi e negli spettacoli televisivi, ossia colà dove si tenta di continuare a impiegare il concetto di «apparenza» derivante dalla tradizione teatrale. Accade infatti dialetticamente che gli avvenimenti concepiti come *fiction* danno l'impressione di essere reali, dato che vengono comunicati con la stessa tecnica che conferisce natura di fantasma agli avvenimenti reali. Come là, dove la vita è ritenuta un sogno, i sogni sono ritenuti vita, così ora, dal momento che ogni realtà si presenta come fantasma, ogni fantasma dà l'impressione di essere reale. Dove la trasmissione conferisce a ogni evento reale qualcosa di meramente apparente, l'*avvenimento apparente* (della scena drammatica inventata) deve perdere, nella trasmissione, il suo *specifico carattere estetico apparente*. Effettivamente questo carattere non è più percepibile, o, perlomeno, lo è in misura così ridotta, che l'evento fittizio ci fa credere di essere suoi testimoni reali, suoi reali partecipanti, anzi sue vittime reali. Penso soprattutto alla *Guerra dei mondi* di Orson Welles, quel radiodramma che aveva per argomento l'invasione della Terra (1938). In quell'occasione, appropriandosi goffamente del principio di Amleto del «teatro nel teatro», la radio presentò un *reportage* radiofonico (l'opera artistica consisteva, a quanto pare, nella creazione di questa *bella apparenza*) e di conseguenza la

trasmissione non si distingueva dai reali *reportages* radiofonici. Tralasciamo di indagare che cosa fosse più madornale in questo caso: la stupidità o la mancanza di scrupoli. Del resto, anche se fossero stati inseriti dei chiarimenti sul carattere fittizio della trasmissione, sarebbero rimasti senza effetto, perché, dopo aver sentito l'annuncio catastrofico «sono arrivati i Marziani», nessuno degli ascoltatori che ritenevano possibile l'invasione sarebbe stato capace di continuare ad ascoltare pacificamente fino al successivo chiarimento e di rimanere seduto sulla sua seggiola. A ogni modo l'apparente apparenza ci pervenne in parte come avvenimento reale, in parte come reale annuncio dell'avvenimento, attinente all'avvenimento stesso, e suscitò così un panico reale. Del resto, il primo «panico di massa solistico», perché ogni panico proruppe tra quattro mura, senza contatto con quello del vicino di casa. E tra questo panico e l'«atteggiamento estetico» c'era altrettanto di comune, quanto tra gli urli di terrore durante un incendio e gli strilli di gioia per uno spettacolo pirotecnico.

Ma questo caso, già «classico» nella storia della radio, non è un caso isolato. Quel che vale per esso vale veramente per ogni radiodramma che si svolge nel presente (perlomeno per tutti quelli che non presentano forme stilizzate) e persino per quelli che sembrano di contenuto assolutamente innocuo. Perché anche questi fanno una tale confusione tra essere e apparire, tra partecipazione e partecipazione apparente, da togliere all'ascoltatore la possibilità del «serio». Non si fraintenda: *In questo caso il carattere non-serio non sta tanto nel fatto che cose serie vengano servite e consumate non-seriamente, ma nel fatto che le cose non-serie vengono presentate e ricevute troppo seriamente.* A quanto pare il sugo sta proprio in questa serietà. Parlo di quelle trasmissioni a puntate, di gusto non proprio sanguinario, spesso anzi lacrimose, in cui si svolge, per anni, la finta vita quotidiana di famiglie fittizie, e che non sono nient'affatto innocue. Conosco negli Stati Uniti più di una vecchia signora rimasta sola al mondo, la cui cerchia, il cui «mondo» quindi, è costituito esclusivamente di questi esseri inesistenti. Queste signore prendono tanto viva parte alle loro vicende che, se uno dei membri di queste famiglie

fantasma muore, o anche se uno si fidanza, ci perdono il sonno. Tutte le loro relazioni si svolgono dunque ¹³₉ con fantasmi; e il senso della loro vita sta nelle relazioni con ¹³₉ i fantasmi; senza di loro non ne avrebbero nessuno; senza di loro non varrebbe la pena di continuare a vivere. D'inverno fanno guanti lavorati ai ferri per i loro fantasmi; e se c'è per strada un baby fantasma, nelle sedi delle compagnie radiofoniche si ammassano pacchi pieni di biancheria per neonati, di giacchettini e cuffiette lavorati all'uncinetto, che poi, all'insaputa delle donatrici truffate, vengono passati a lattanti del tutto sconosciuti, comunque reali, nei brefotrofi.

«How is Walt?» fu domandato nel 1943 a una di queste poverette.

«Prigioniero di guerra in Germania» rispose senza esitare.

L'interrogante rimase sconcertato. «In Germania? Pensavo che fosse nel Pacifico».

«Oh, Lei intende quel Walt! Perché non me lo ha detto subito? Pensavo che Lei volesse dire Walt».

«Walt» era un personaggio della *soap-opera Porcia faces Life*, noto in tutto il paese e in certo qual modo parente di ogni radioascoltatore.

A qualcuno queste signore potranno sembrare soltanto buffe o commoventi. A me sembrano spettrali; mi sembrano le Parche sferruzzatrici del nostro mondo di fantasmi. Se dianzi avevamo definito «unilaterale» quella situazione contraddittoria in cui l'uomo percepisce un presunto mondo senza potergli rivolgere la parola, mentre d'altro canto il mondo non prende nota dell'uomo ma gli rivolge continuamente la parola, queste Parche sono la più tremenda personificazione dell'assurdità di tale situazione. Da un lato esse non sono in grado di sostenere tale unilateralità: altrimenti non sferruzzerebbero; d'altro lato sembrano tuttavia averla accettata come cosa ovvia: nemmeno una volta ho sentito queste signore lamentarsi che la famiglia fantasma non tiene mai conto di loro, che le ignora sempre, che per loro non esistono vere relazioni reciproche e che devono accontentarsi, per principio, della

parte di origliatrici. Il fatto pietoso, anzi scandaloso, di tale situazione è che la famiglia fittizia riesce realmente a sostituire quella vera; che può realmente stimolare, occupare, appagare quelle defraudate tenerezze e quei defraudati sentimenti materni o nonne- schi che avrebbero la loro esistenza legittima nella reale vita di famiglia; che d'altra parte una tale famiglia (che sotto questo aspetto è veramente «immagine») non prende la minima nota dell'esistenza di queste persone affezionate, quindi se la ride dei sentimenti genuini che le sono rivolti (e che essa produce in massa, per lasciarli consumare solisticamente).

«E perché no? - mi sento obiettare. - Perché non si dovrebbero concedere alle vecchie signore sentimenti così confortevoli? Sentire non è qualcosa di buono in se stesso? E anche i *sentimenti* di queste persone sono forse soltanto fantasmi o finzioni?» Al che possiamo rispondere soltanto facendo appello a un antiquato amore per la verità (peraltro del tutto immotivabile); giacché chi vive di *sentimenti* (per quanto reali, buoni e confortevoli) che si proiettano nel vuoto, a cui cioè non corrisponde nulla di reale, viene ingannato ancora più profondamente e più vergognosamente di chi vive soltanto di *opinioni* fallaci. Le menzogne non diventano migliori per il fatto che chi si lascia ingannare le scambia per verità, magari in piena buona fede; anzi è proprio questo il vero fine e quindi il trionfo della menzogna.

Queste signore affezionate ai fantasmi sono frodate della loro umanità, perché soggettività e mondo sono disgiunti per loro definitivamente. Ed è difficile decidere che cosa sia più scandaloso: se il fatto che dei sentimenti, per esempio lo stesso amore per lo stesso nipotino, vengano creati a macchina in una produzione di massa e vengano istillati a milioni di donne; oppure il fatto che, in fin dei conti, tutte queste donne sono obbligate ad amare, invece del «loro» nipotino (dato che questi non esiste), solo il proprio amore per il nipotino, quindi a diventare sensitive e sentimentali.

Il modo scandaloso in cui è trattata qui la dignità umana è deprimente: la trasformazione di persone di tutte le età in sentimentali solistici, o in origliatori o *voyeurs* è ripugnante; e assolutamente scoraggiante è, infine, che la critica di questi fenomeni sia

considerata sintomo di malanimo.

Per millenni gli idoli avevano potuto suscitare, pretendere, quindi abusare di sentimenti genuini: di rispetto e umiltà. Sembrava che ciò fosse cosa passata. Finché il posto degli idoli di divinità non fu occupato da finzioni di uomini. I giacchettini per bimbi inesistenti che si accumulano nelle sedi delle compagnie radiofoniche si differenziano ben poco dalle offerte idolatriche che un tempo si ammicchiavano sui gradini di falsi altari. L'abuso che si fa oggi dei sentimenti genuini non è minore di quello di una volta. Non si capisce perché l'indignazione per l'abuso odierno dovrebbe essere meno violenta e meno giustificata di quella per l'abuso di un tempo.⁶

15. *Le storie di spettri del giorno d'oggi: mondo fantasma e mondo si scontrano.*

Un fantasma ricattato

Ma le nonne truffate che, a dir il vero, non sono più di questo mondo, oppure gli rimangono attaccate perché offre loro la possibilità di fruire di sentimenti fantasma, rappresentano un caso raro, un caso troppo «ideale». Ai fantasmi riesce solo in via eccezionale di riportare una piena vittoria sulla concorrenza della realtà, di sostituirla totalmente, di assicurarsi il monopolio delle emozioni del consumatore. Di solito si verifica qualche cosa di diverso, cioè dei casi misti: le creature dei due mondi differenti si accapigliano, si scontrano, entrano in gara, si confondono. Nota bene, si tratta delle creature di due mondi ontologicamente diversi, e non, come nei racconti di fantascienza (poveri di fantasia in confronto alla fantastica realtà di oggi), le creature di due diversi mondi planetari. Insomma: i casi normali sono, *storie di spettri*. Non parlo in senso figurato, perché fa parte della natura e della mostruosità degli spettri che essi, abbandonando la compagnia dei loro simili e oltrepassando la soglia del loro mondo, si aggirino nel nostro e vengano a conflitto con la realtà. Ed è ciò che fanno oggi. Effettivamente, conflitti con gli spettri si svolgono ogni momento

1

nel mondo di ciascuno di noi. Se spesso questi fenomeni rimangono inosservati, il motivo non è soltanto che essi fanno già parte della nostra vita quotidiana (non altrimenti dei conflitti tra spirito e carne); ma anche che molte delle creature di cui si compone il mondo reale sono già state definitivamente sconfitte dai fantasmi, rappresentano cioè riproduzioni di fantasmi, sono perfettamente simili a loro: ossia perché la vittoria dei fantasmi ha già reso irriconoscibile la diversità dei contendenti. Non occorre certo dimostrare che innumerevoli *girls* reali hanno assunto l'aspetto di immagini cinematografiche; che vanno in giro, dunque, in veste di *riproduzioni di riproduzioni*, perché, se si rassegnassero ad apparire quali sono, non potrebbero competere con il *sex appeal* dei fantasmi e avrebbero la peggio in modo nient'affatto fantomatico, bensì nella loro reale e difficile esistenza.

Qualche tempo fa i giornali riportarono un esempio particolarmente clamoroso di collisione tra fantasma e realtà, cioè di conflitto tra un fantasma televisivo e un cittadino di Londra. Eccolo:

Viveva - o vive - a Londra una donna, una massaia piccolo-borghese, che era affascinata da un apollineo divo della TV al punto che non si lasciava sfuggire occasione per vederselo in casa. Non c'era svendita che avesse il potere di alletterarla, non c'era minaccia del marito che avesse il potere di intimorirla - ogni giorno, a una certa ora, dopo essersi lavata con il sapone delle feste e avere indossato il suo vestito più bello, la sua misera cucina-soggiorno diventava per un divino quarto d'ora una seducente dimora; e la cosa era per lei più che reale.

Se glielo si fosse domandato, non avrebbe certo negato di dover spartire quell'uomo con centomila altre donne; ma poiché non lo aveva mai visto se non in privato, cioè nel «consumo solistico di massa», la nozione del possesso comune (che si sarebbe formata necessariamente a teatro o al cinematografo) non aveva potuto svilupparsi. La donna aveva insomma una «relazione» con lui; cosa per lei tanto più lusinghiera, in quanto era stato *lui* a rivolgerle la parola per primo, era *lui* che veniva tutti i giorni in casa sua a parlarle; anche se, d'altro canto, non avrebbe potuto negare che la

faccenda era rimasta su un piano voyeuristico, e che le sue attestazioni di affetto non avevano mai raggiunto la meta. La faccenda era quindi già complicata di per sé, e assolutamente fantasmagorica. Ma si aggiunga ora che si trattava di un amante con la cui signorilità, con il cui *charme*, con il cui permanente buon umore, con la cui inesauribile propensione al *flirt*, il marito reale (un tribolato impiegatuccio della Società del gas, col quale era vissuta fino allora in rapporti tollerabili, se non proprio con entusiasmo) non aveva naturalmente alcuna prospettiva di gareggiare con successo. Così, prima che si rendesse conto di che cosa le stava succedendo, l'uomo reale aveva cominciato a darle ai nervi, anzi ben presto prese a odiarlo in piena regola, se non altro perché, evidentemente per dispetto, tornava sempre a casa dal lavoro e chiedeva affamato la sua cena proprio all'ora in cui il suo amato (che grazie alla sua natura di fantasma aveva la impareggiabile virtù di non pretendere mai la cena e di non sgridarla mai) era appena arrivato al suo appuntamento pomeridiano. L'uomo reale e il fantasma si trovavano dunque di fronte, la *collisione* era in atto; quantunque anche quest'ultima fosse fantomatica o semifantomatica: perché l'uomo reale digrignava i denti, mentre il fantasma continuava a parlare con voce flautata senza scomporsi e lo ignorava del tutto; l'uomo reale era obbligato a star a vedere come sua moglie pendeva dalle labbra di quell'altro, il fantasma invece non era tenuto a nulla; l'uomo reale non si poteva difendere perché l'altro era soltanto un fantasma; il fantasma, per la stessa ragione, ne usciva vincitore. Dunque la scena era bell'e pronta per la farsa tra marito e moglie. Il marito spegneva il televisore, la moglie lo accendeva di nuovo, e via di questo passo, ed era solo la regolare *ouverture* giocosa dell'azione che doveva sfociare in breve in un «Furioso». Il marito era naturalmente tentato di «fargliela vedere» una volta per tutte; tuttavia non era capace di cedere alla tentazione, perché il televisore, in fin dei conti, era suo, non soltanto, ma era il suo mobile migliore, il suo orgoglio, il mobile che gli conferiva decoro; e, oltretutto, le rate non erano pagate che per metà. A prescindere poi dal fatto che esso costituiva anche per lui l'occupazione esclusiva, l'unico e solo

conforto delle sue serate. Sfogando il suo furore avrebbe affondato un coltello nelle proprie carni. Ma dato che non c'è nulla che renda tanto cattivi quanto la lotta che infuria silenziosa tra il desiderio di possesso e il desiderio di distruzione, nulla che accenda un'ira tanto selvaggia quanto un'ira muta, insomma: poiché bisognava sfogarsi picchiando qualche cosa, e preferibilmente qualche cosa che valesse di meno e fosse, al tempo stesso, più resistente dell'apparecchio, picchiava la moglie. Ma non ottenne successo, perché lei si lasciava picchiare in silenzio con uno sguardo di martire rivolto verso il suo amato (che, naturalmente, non ne prendeva nota e continuava a parlare con la sua voce flautata). Ed era dopotutto in grado di farlo, in quanto, come fu dimostrato più tardi nel corso delle deposizioni in tribunale, picchiandola il marito non dimenticò evidentemente mai del tutto che anche la resistenza della donna era limitata e che anche il suo valore non andava sottovalutato, e dosava quindi la violenza dei propri colpi. Quindi non riuscì a proibirle le visite del fantasma; e ancora meno a farle tornare l'antico amore a forza di botte.

Probabilmente il marito, che tanto vanamente montava in furia, avrebbe preferito mille volte un rivale in carne e ossa, un concorrente che appartenesse al mondo reale, persino uno che avesse realmente sedotto sua moglie, ma che egli avrebbe potuto anche scaraventare realmente giù dalle scale, piuttosto che questo essere inafferrabile a cui non era vietata la violazione di domicilio, che gli infestava la casa, che senza mangiargli nulla lo defraudava dei suoi pasti, che senza toccargli la moglie distruggeva il suo matrimonio e che, senza vedere nulla da parte sua, trasformava sua moglie da una donna così normale com'era prima in un essere tutt'occhi bramosi. Nessuna meraviglia se, disperato, da ultimo non gli restò altro da fare che mettere il maledetto fantasma di fronte a un ultimatum, cioè scrivergli una lettera ricattatoria «get out or...» Poiché l'alternativa era una minaccia di morte e poiché il postino, ignaro della sottile distinzione tra fantasmi e uomini reali, consegnò la lettera all'attore X, che non sapeva nulla dell'esistenza della sua innamorata ed era invece seriamente preoccupato per la sua vita nient'affatto fantomatica, ne seguì il procedimento

giudiziario che è stato riportato dalla stampa inglese.

16. *Con il suo piccolo formato, la tv trasforma ogni avvenimento in una scena sincrona popolata di ninnoli*

Avevamo detto che il positivo assunto della produzione è creare nel consumatore una «serietà non-seria» e una «seria mancanza di serietà»: perché soltanto se si abitua il consumatore a questo stato indeciso e fluttuante, si può essere sicuri di lui anche quale uomo di massa; cioè quale uomo che non è più capace di prendere una decisione. L'ambiguità tra essere e apparire, che in sé rappresenta forse una casuale particolarità fenomenologica della trasmissione, viene impiegata per un determinato effetto morale.

Le Parche che sferruzzano per i fantasmi e il radiodramma di Orson Welles hanno dimostrato come il fittizio si trasformi nell'orribile o nel semiserio. L'esempio del fantasma ricattato ha illustrato come il fittizio, in quanto semiserio, entri in conflitto con il reale e possa produrre persino conseguenze serie e reali. Ora vogliamo mostrare viceversa come il reale venga trasformato in qualcosa di non-serio e reso innocuo, cioè come venga «familiarizzato». Prendiamo dunque ancora una volta in esame il fenomeno che già conosciamo. Ma, a differenza dell'analisi precedente, qui non faremo constatazioni generali sulla «familiarizzazione», ma mostreremo un trucco tecnico di familiarizzazione. Il trucco di cui intendiamo parlare è il *piccolo formato* delle immagini che appaiono sullo schermo.

Naturalmente mi si obietterà che il piccolo formato non è un trucco tecnico, ma una imperfezione tecnica, oltretutto transitoria e a cui si potrà certamente ovviare. Certo che lo si può. Ma è dubbio che lo si voglia fare e se lo si farà.⁷ E ciò perché le dimensioni minuscole, non dovute originariamente a uno specifico proposito, si sono rivelate estremamente opportune, un *difetto gradito*, che ha assunto un compito ben determinato: quello appunto di *spacciare il macrocosmo per un microcosmo e di trasformare qualsiasi evento mondiale in una scena popolata di ninnoli*.⁸ Dico «ninnoli», perché

il formato in miniatura dello schermo ha assunto oggi la funzione riservata un tempo ai ninnoli. Quelle teste di Napoleone in porcellana che stavano sulla mensola del caminetto dei nostri bisnonni, per esempio, hanno maggiormente contribuito a cancellare la catastrofe della Grande Armata che non le più voluminose e ponderose opere storiche. Soltanto che oggi l'azione è più rapida e pronta: perché se oggi si vuol persuadere qualcuno dell'innocuità dell'esistenza in un mondo innocuo, non gli si serve retrospettivamente la versione che fa apparire innocuo l'avvenimento, ma contemporaneamente all'avvenimento stesso che si sta svolgendo (se non addirittura già prima dell'avvenimento, con una speciale «premurosità» e per ragioni profilattiche), e ciò sotto forma di «*ninnolo sincro*». Quando siamo seduti di fronte alla minuscola superficie, ci vengono improvvisamente innestati degli occhi che, simili a binocoli rovesciati, hanno la facoltà di farci apparire innocua e umana qualsiasi scena di questo mondo; o, più esattamente - dato che la maggior parte dei doni odierni sono impedimenti mascherati -, che ci rendono incapaci di vedere in altro modo; che ci impediscono dunque di renderci conto che non si può avere una visione totale del mondo, degli avvenimenti, delle decisioni, delle infamie, di cui siamo fatti testimoni e vittime, e che sono incommensurabili. Quel che ci viene somministrato è una *visione* falsata; che non è falsata perché permette che ci sfugga questo o quel particolare, ma, al contrario, perché ci persuade che per suo mezzo possiamo avere una visione (nel senso di «dominio spirituale») della incommensurabilità del mondo. Anche se lo schermo potesse fare otticamente ciò che in tempi passati tentavano di fare i sistemi filosofici: cioè offrirci la totalità del mondo - il suo «tutto» non sarebbe il «vero» nel senso hegeliano, e ciò proprio *perché* sarebbe la totalità; cioè perché il modello ridotto a proporzioni afferrabili nasconderebbe con ciò stesso la grandezza del nostro mondo e la incommensurabilità delle nostre azioni. E' ben vero che gli schermi televisivi non sono i soli strumenti che commettono tale soppressione delle proporzioni: le carte geografiche sembrano rendersi colpevoli della medesima soppressione. Ma le carte geografiche si presentano onestamente e

chiaramente come modelli sinottici rimpiccioliti, mentre le scene della Tv, svolgendosi contemporaneamente agli avvenimenti, si spacciano per gli avvenimenti stessi.

La critica della civiltà odierna presta troppo poco rilievo al fatto che, accanto al sensazionalismo, certamente caratteristico, esiste anche l'antisensazionalismo, strettamente alleato al primo e non meno pericoloso, il quale, mentre il primo gonfia falsamente, falsamente minimizza, mentre il primo gonfia ogni moscerino fino a farlo diventare un elefante, di ogni elefante fa un moscerino. Quando si è seduti di fronte allo schermo, riesce effettivamente difficile sottrarsi alla trasformazione del mondo in fantasma, resa perfetta dal trucco del rimpicciolimento; e a sottrarsi fa fatica persino colui che si rende perfettamente conto di quel che succede. Chi ha mai avuto il discutibile piacere di assistere a una corsa automobilistica, corsa di marionette, che si svolge sullo schermo, avrà dovuto confessarsi in seguito, anche se gli sembra incredibile, che persino l'incidente mortale non gli ha fatto poi tanta impressione: si sa, certamente, che ciò a cui si è assistito or ora è realmente successo or ora, nello stesso momento in cui lo si è visto sullo schermo; ma il fatto è che lo si sa *soltanto*; il sapere rimane però senza vita; non si riesce a far coincidere la minuscola immagine con quanto sta accadendo in qualche posto là dietro, il *nunc* di qui con quello di là; cioè ad afferrare che il *nunc* è realmente comune; il solo e medesimo *nunc di là e di qua*; perciò anche la nostra emozione rimane piccola e immaginaria; considerevolmente più piccola persino delle emozioni suscitate in noi dalle catastrofi meramente fittizie che hanno luogo sul palcoscenico.

Ma questa coincidenza *non deve* neppure riuscire. Quel che deve riuscire e riesce effettivamente è piuttosto che l'immagine, fattaci baluginare davanti agli occhi, ci privi della capacità di pensare al fatto reale, anzi addirittura di riflettere che «inoltre», oltre a quanto ci è stato offerto, esiste anche l'avvenimento reale. Le immagini, anzi l'immagine totale del mondo, ci è presentata appunto allo scopo - riprendiamo qui una formulazione dei paragrafi introduttivi - di coprire il reale, e ciò con l'aiuto del sedicente reale stesso; cioè

di far scomparire il mondo dietro la sua immagine.

E' certo che non siamo in grado di immaginarci un'esplosione atomica. Ma è altrettanto certo che l'impotente fantasia - o la disperazione per la sua impotenza - si avvicina senza confronto di più ed è più appropriata alla enormità dell'evento che non l'apparente condizione di testimoni oculari in cui ci mette l'immagine televisiva; la quale, offrendo una visione totale, falsa l'incommensurabile; e proprio mentre ci informa, ci inganna.

3.

La notizia

All'inizio del capitolo precedente ci eravamo domandati: «Sotto che forma ci vengono forniti in casa gli avvenimenti?» L'ambigua risposta era: «Sotto forma di fantasmi» - e volevamo con ciò denunciare il fatto che non ci arrivano né nella loro forma propria, né sotto forma di mere immagini degli avvenimenti, ma in una terza forma.

Ma la cosa è poi tanto sorprendente? O non è piuttosto una cosa comunissima, a cui noi conferiamo un aspetto peculiare mediante un'espressione peculiare? Qualche cosa di simile non avviene ogni momento? E precisamente in ogni *informazione*?

Cosa intendiamo dire?

Supponiamo, per esempio, che la nostra carbonaia sia vuota. Ce lo comunicano. *Che cosa ci viene comunicato? Che cosa ci viene «fornito a domicilio»?* L'oggetto stesso? La carbonaia vuota?

Un'immagine della carbonaia svuotata?

Né l'uno, né l'altra. Perché ciò che riceviamo è un «oggetto» *sui generis*, un «terzo oggetto» che esula stranamente da questa alternativa: cioè *che* la carbonaia è vuota; un *dato di fatto* dunque. Che questo dato di fatto non si identifichi con la carbonaia vuota è una constatazione fenomenologica evidente: il dato di fatto stesso non è certo vuoto; ma è altrettanto evidente che il dato di fatto che ci viene comunicato tramite la notizia non si esaurisce nell'essere immagine.

Dunque nemmeno ciò che è portato dalla notizia è l'oggetto; né la sua immagine. Data questa somiglianza di struttura non appare

ovvio vedere nelle trasmissioni semplicemente delle notizie?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo fare una digressione e cominciare con l'investigare prima di tutto la *natura della notizia*.

Questa digressione è tanto più necessaria in quanto i nostri precedenti argomenti possono aver fatto credere che noi volessimo difendere con illecita intransigenza i diritti esclusivi della incomunicabilità.

17. Teoria pragmatistica del giudizio: chi è informato è libero, poiché dispone di cose assenti; non è libero, in quanto, invece della cosa, riceve soltanto il suo predicato

Che cos'è dunque la notizia? In che cosa consiste la sua opera? Nel fatto di mettere al corrente colui che viene informato di cose *assenti*; e ciò in modo che questi, il destinatario, venga messo al corrente in forma indiretta, senza esperienza propria delle cose assenti, in base a un'osservazione fatta in sua vece. La comparsa della parola «assente» ci conferma che non siamo usciti dal nostro campo di indagine, di cui fa parte anche il problema dell'ambiguità di presenza e assenza.

La definizione della notizia richiede ulteriori chiarimenti.

Parlare significa: parlare di cose assenti; significa presentare ciò che non è sul posto a qualcuno che non è sul posto.

Persino la forma più diretta del discorso, che non comunica nulla: l'imperativo, rivela un rapporto con la presenza e con l'assenza: perché l'imperativo esorta colui che è rivolto altrove, che dunque è assente, ad ascoltare e a collaborare, e lo esorta con ciò alla presenza. Ma, mentre l'imperativo chiama a sé dall'assenza al quale è rivolta la parola, la comunicazione evoca dall'assenza ciò *di cui* si parla. Effettivamente ogni discorso non sarebbe altro che vuota ciancia se ciò di cui si parla non fosse assente; ogni discorso ha luogo dietro le spalle della «terza persona» o cosa, assente per principio, di cui si parla; ogni discorso persegue lo scopo di rendere presente l'assente. Naturalmente il linguaggio ha ereditato questo rapporto con l'assente dall'atto del mostrare: *dico* - δείκνυμι.

Perché, fondamentalmente, colui che mostra indica quel che è presente soltanto perché è assente (dalla visuale o dall'attenzione di colui al quale è mostrato); soltanto allo scopo di mettere quest'ultimo alla presenza dell'oggetto, per dargli la possibilità di esperire direttamente l'oggetto o di afferrarlo effettivamente.

Ora non sembra che questa possibilità sia concessa a colui che viene informato: la notizia non gli porta l'oggetto, né porta lui all'oggetto.

O invece sì?

Sì. Perché anche tramite la notizia qualche cosa è fatto presente. Non certo l'oggetto stesso. Eppure qualche cosa *dell'oggetto*; qualche cosa sull'oggetto: un nuovo oggetto singolarissimo, che non a caso si chiama «fatto», perché è fatto con il vecchio oggetto. Questo nuovo oggetto è «singolare» perché, a differenza del primo, è fondamentalmente mobile e comunicabile. Nonostante tale differenza, colui che riceve il nuovo oggetto «fatto», ossia il destinatario, ha anche il vecchio oggetto; o più esattamente, tramite il nuovo, ha qualche cosa *del* vecchio oggetto. Anzi moltissimo:

Infatti la notizia che comunica il fatto mette il destinatario in condizione di comportarsi come se l'oggetto fosse presente: *di includerlo, cioè, e di tenerne conto, nelle sue disposizioni pratiche*. La ragion d'essere della notizia consiste nel dare al destinatario la possibilità di regolarsi secondo la notizia stessa.

Perciò, da un punto di vista pragmatistico, essa rende l'oggetto realmente «presente» presso il destinatario e, viceversa, il destinatario presso l'oggetto. Ora il destinatario è informato su di esso. E questa parolina «*su*» non è soltanto un capriccio della lingua. Anzi indica una reale superiorità, la facoltà che ha ora il destinatario di prendere disposizioni s«*//* l'oggetto e *sulla* situazione cambiata per opera dell'oggetto. In base alla notizia: «La carbonaia è vuota», dispongo ora un'ordinazione di altro carbone. In altre parole: se il destinatario, invece dell'oggetto stesso assente, riceve soltanto qualche cosa «di esso», qualche cosa di staccato, ciò che riceve non è un surrogato incompleto; ma proprio ciò che «ne è» dell'oggetto; quel momento dell'oggetto che realmente riguarda o si

suppone riguardi il destinatario; di cui ha realmente motivo di occuparsi; quello secondo il quale si deve regolare.¹ Ciò che lo riguarda è già reso esplicito nella notizia, è elaborato e preparato per lui; e gli viene recapitato in questa condizione preparata. Nel linguaggio della logica, che ha trattato quest'operazione sorprendente innumerevoli volte, ma che troppo di rado ne ha esaltato il significato, ciò che «ne è» di qualche cosa, questo preparato, si chiama - «*predicato*». Il *predicato* è dunque un *prodotto finito* già foggato per il ricevente. Recapitando questo prodotto finito preparato, questo «dato di fatto» staccato dall'oggetto originario, la notizia presuppone una *divisione*: l'atto di questa divisione (*Teilung*) si chiama «giudizio» (*Urteil*). Perciò la notizia si divide in due parti, S (soggetto) e p (predicato). Invece dell'oggetto *solo*: «La carbonaia», il destinatario apprende dunque il *fatto bipartito*: «La carbonaia è vuota». Ma non la notizia è bipartita perché è un giudizio; bensì il giudizio è bipartito perché è una notizia.

In altre parole: il predicato, di cui di solito si è occupata soltanto la logica formale, riveste un interesse di gran lunga più universale. Come abbiamo già indicato ponendo l'accento sul «su», rivela *libertà* (di disporre): chi, in base al predicato ricevuto, dispone di oggetti assenti, chi può comprenderli nei suoi calcoli, regolarsi secondo quelli, ha ampliato l'orizzonte della sua presenza e del suo potere; è reso indipendente dal luogo contingente in cui si trova; si trova qui e là. Chi, tramite la notizia, riceve quanto è rilevante (ciò che «ne è») come parte già staccata, isolata, preparata, predicata, come *prodotto finito* del *lèghein* senza doversi sobbarcare il peso di tutto ciò che di irrilevante ogni oggetto della percezione trascina con sé, costui è liberato da un peso, è liberato da un lavoro personale.

D'altro canto però - e soltanto questo secondo punto di vista ha : importanza determinante per il problema che stiamo trattando - la notizia rappresenta anche una *privazione di libertà* e, strano a dirsi, per la stessa ragione per cui è uno strumento di libertà: ossia, daccapo, perché non porge l'assente stesso, ma qualche cosa «su di questo», un «momento di questo». Ma ora a questo fatto diamo un'accentuazione diversa. Ora poniamo in rilievo il fatto che la

notizia porge solo *una parte* dell'oggetto assente; esclusivamente quella parte da cui l'*Urteil* (giudizio) desume appunto il nome di *Ur-Teil* (parte originaria); *soltanto* il preparato che si chiama «predicato». La notizia non mette nient'altro a disposizione del destinatario. Dunque lo indirizza verso una scelta già prima che egli si sia potuto formare un proprio giudizio; dunque lo fissa a *limine* su quella scelta, dunque lo prepara. Per chi ascolta la notizia, quindi, il predicato non è subordinato al soggetto, anzi il soggetto si esaurisce nella parte, nel predicato. Quindi ogni notizia, in quanto è una fornitura parziale, è già un *pregiudizio*, che può essere vero ma anche falso; ogni predicato è di per sé un *pregiudizio*; e il contenuto di ogni notizia *tiene celato* al destinatario l'oggetto stesso, perché il predicato, che è il solo a essere fornito, lo lascia nell'ombra. Il destinatario, dunque, *viene privato della sua indipendenza*, perché gli è imposto un punto di vista (quello del predicato) e gli viene celato l'oggetto che si suppone sia contenuto nel giudizio.

«Take it or leave it», sembra dire la notizia al destinatario. «O accetti la porzione di assente, l'assente nella sua versione già divisa, giudicata, di prodotto finito, oppure non ricevi nulla». Il messaggero è il signore del signore.

Di solito la distinzione tra apprendimento immediato e apprendimento mediato risulta chiarissima. Effettivamente un dubbio o uno scambio non sono possibili, dato che l'apprendimento immediato, cioè la percezione, avviene per immagini ante-predicative; quello mediato, per mezzo di notizie, si scinde invece nella forma «S è p». È raro che il topo di biblioteca o il lettore assiduo di giornali, che vivono in una sfera di apprendimenti mediati e se ne nutrono, pensino di apprendere immediatamente quanto viene loro mediato (o magari viceversa), perlomeno durante l'apprendimento stesso; anche se retrospettivamente, quando un contenuto è calato a far parte del loro patrimonio di cognizioni, possono non sapere più con certezza se devono il contenuto a un apprendimento diretto o indiretto.

E con ciò siamo arrivati al punto a cui miravamo.

18. *Le trasmissioni obliterano la differenza tra cosa e notizia.*
Sono giudizi camuffati

Infatti il peculiare carattere equivoco delle trasmissioni radiofoniche e televisive sta nel fatto che mettono il ricevente a priori e per principio in una condizione in cui la differenza tra esperienza diretta e informazione indiretta è obliterata; in cui non risulta chiaro se siamo di fronte a una cosa o a un dato di fatto, di fronte a un oggetto o a un fatto. Che significa ciò?

Come abbiamo visto, a differenza della maggior parte delle cose, i fatti sono caratterizzati dalla loro mobilità; mentre il messaggero non può trasportare la casa incendiata, può spedire al destinatario e consegnargli il fatto che essa sta bruciando. Ma nelle trasmissioni vengono spediti gli oggetti stessi, o perlomeno i loro fantasmi: quel che mi perviene è la sinfonia, non il dato di fatto che la si sta suonando; l'oratore, non il fatto che sta parlando. *La trasportabilità, finora qualità dei dati di fatto, sembra aver contagiato gli oggetti.* Non li ha trasformati con ciò in dati di fatto?

La domanda appare sconcertante. Perché i dati di fatto, perlomeno le notizie che trasportano i dati di fatto, si scompongono, in quanto giudizi, nelle loro due parti S e p. E' evidente invece che le immagini trasmesse non lo fanno. L'oratore che io sento è certamente «lui stesso» e non «qualche cosa su di lui». Oppure è proprio questo?

Lo è.

Supponiamo, per esempio, che sul video compaia un candidato Smith, per presentarsi ai propri elettori. Va da sé che questo Smith mostrerà quale *pleasing personality* egli sia; che si sentirà obbligato a sorriderci con la massima buona grazia. Ma questa semplice constatazione descrive in modo insufficiente il suo atteggiamento. Egli metterà in mostra soltanto il suo *charme* per farci dimenticare che la sua persona consta anche di qualche cos'altro che non del suo sorriso. Quel che apparirà sullo schermo, sebbene apparentemente si presenti l'intero candidato al senato Smith (chiamiamolo S) sarà esclusivamente il dato di fatto o la presunzione che egli sia una *pleasing personality* (chiamiamola p);

dunque esclusivamente «S è p»; cioè il p invece dell'S. Quel che ci sarà fatto vedere sarà - possiamo introdurre qui la formula che abbiamo impiegato dianzi analizzando la natura di giudizio della notizia - «il soggetto che si esaurisce nel suo predicato». Anzi possiamo addirittura essere nel giusto se vediamo soltanto il p: perché non di rado avviene che il *qui prò quo* tra soggetto e predicato diventi realtà: cioè che S, trasformato alla fine nel proprio predicato, non sia più altro che questo, non possa essere più altro che questo; ossia condannato a essere p, vada in giro effettivamente in veste di professionale dispensatore di sorrisi. Spesso la menzogna, a forza di mentire, si trasforma in una verità.

La presentazione del candidato realizza dunque esattamente lo stesso risultato della notizia. Anzi persino un risultato maggiore. Essa è infatti una notizia che sa camuffare il fatto di essere un giudizio già pronunciato. E ciò accresce notevolmente il valore della sua prestazione, perché con ciò riesce a nascondere gli effetti che, come abbiamo visto, sono fondamentalmente inerenti al giudizio: cioè il suo carattere pregiudiziale e la privazione di libertà. *Per persuadere il consumatore che non ha affatto l'intenzione di persuaderlo, il giudizio, trasformato in immagine, rinuncia alla sua forma di giudizio*, si trasforma apparentemente in S che agisce (mentre è di S che si tratta); e in S vivo la scomposizione in S e p non si rivela, o, in ogni modo, con ben minore evidenza che nel giudizio normale.

Questa circostanza, per quanto comune, è oltremodo degna di nota dal punto di vista filosofico, perché rappresenta una inversione della successione normale. Mentre di solito e basilarmente la notizia è successiva al fatto che annuncia e si regola secondo questo, qui il fatto si regola secondo il giudizio. La proposizione desiderata: «Senator Smith is a pleasing personality» ha la priorità; è seguita poi da S o dall'immagine di S, la quale si comporta come se fosse l'uomo stesso, ossia qualche cosa che non ha ancora carattere di giudizio. In verità, invece, quest'uomo, l'S, non è altro che il suo p, ma appunto camuffato in modo che la sua struttura di giudizio non possa più trasparire. Il giudizio trasformato in immagine dà a intendere, dunque, che non

predisporre nulla (nel senso di «preparare», «predicare», «pregiudicare»). Perciò anche l'espressione «camuffare» non è del tutto appropriata, perché qui il «*camuffamento*» è *negativo*: *il giudizio si drappeggia* in apparente nudità; *si orna di predicati mancanti*.

19 .Le merci sono giudizi mascherati.

I fantasmi sono merci.

I fantasmi sono giudizi mascherati

Si troverà che il nostro esempio non è dei più caratteristici. Ci si obietterà che non tutti i fantasmi sono esibizioni di un *p*; che non tutti sono *pubblicità* - perché il nostro esempio rientra in questa classe; e dunque non tutti sono giudizi, rispettivamente pregiudizi. Ammettiamo pure che non tutti fanno pubblicità in modo così smaccato come il candidato Smith, inventato allo scopo. Ma quel che sussiste è che tutti i fantasmi, dato che vengono forniti a domicilio, sono *merci*. E questo è il carattere determinante. *Perché, in quanto tali, sono giudizi.*

Anche questa affermazione apparirà sconcertante. Che cosa può avere di comune il giudizio, che appartiene alla sfera logica, con la merce, il cui posto è nell'economia?

La risposta è: il *predicato*.

Tutte le merci, infatti, in quanto sono espone e si offrono - e solo in quanto offerta sono merci -, sono di per sé *un giudizio su se stesse, una lode di se stesse*. Non appena si presentano, si autoraccomandano; già nella vetrina rappresentano la visibile opinione preconcelta della loro qualità. Naturalmente non si scompongono nella proposizione «*S è p*», come non si scomponeva il nostro candidato Smith; la loro qualità non è dichiarata, perlomeno non necessariamente (sebbene ciò avvenga spessissimo nell'annuncio pubblicitario); in ogni caso però vengono *poste in bell'assetto*. E assetto significa che il *p* della merce (ossia ciò che «ne va» di lei, la sua qualità reale o presunta) viene staccato e messo in vista e in rilievo come qualità di richiamo, al punto che ormai è visibile soltanto questo e non la merce nella sua interezza.

A chi guarda si presenta dunque anzitutto il punto di vista secondo il quale egli «deve prendere in considerazione» la merce; questo è prestabilito e viene fornito ancor prima che sia fornita la merce stessa.

Il carattere di giudizio della merce è dunque innegabile. Se nel paragrafo precedente avevamo constatato che la prestazione negativa della notizia consiste nell'amputare la libertà del destinatario, nell'indirizzario, nello stabilire, per mezzo del predicato, il punto di vista da cui deve prendere in considerazione l'assente e nel fornire al tempo stesso questo punto di vista come prodotto finito, questa è anche la prestazione della merce esposta. Invece del destinatario compare ora il cliente, ancora separato dalla merce dal vetro, ancora «assente», e compito del p esposto è attirarlo fuori da questa sua «assenza» e farne un compratore. Ma questa differenza non pregiudica il parallelismo.

Già all'inizio della nostra trattazione avevamo constatato che gli avvenimenti forniti a domicilio, trasformati in fantasmi, sono merci. Quel che vale per tutte le merci vale anche per essi: cioè che sono un giudizio, seppure camuffato.² Anch'essi sono enunciazioni *sugli* avvenimenti, anche se, «ammantati di nudità e ornati di predicati mancanti», si spacciano per gli avvenimenti stessi. La forza del loro inganno risiede nella loro rinuncia allo schema esplicito «S è p», perché non c'è giudizio che sia tanto insospettabile, tanto poco appariscente, tanto seducente, come quello che si presume non sia altro che la cosa stessa. Ciò che consumiamo, seduti davanti alla radio, davanti al video, non è la scena, ma il suo allestimento, non la presunta cosa S, ma il suo predicato p, in breve: un *pregiudizio* che compare in forma di immagine, il quale, come ogni pregiudizio, nasconde il suo carattere di giudizio; ma che, essendolo tuttavia clandestinamente, distoghe il consumatore dal prendersi la briga di giudicare ancora una volta per conto proprio. Infatti quest'idea non gli viene neppure in mente, come non gli viene nei confronti di altre merci bell'e pronte, per esempio nei confronti della frutta sciropata bell'e cotta, che compera per non doverla cuocere da sé. Ciò che s'è detto della notizia: che ci toglie cioè la libertà, perché ci mostra

quanto è assente soltanto nella sua versione predisposta, preparata, «predicata», di prodotto finito, oppure non ci mostra niente, vale tanto più per la trasmissione: siamo esonerati dal dare un nostro giudizio; e tanto più radicalmente, in quanto non possiamo esimerci dall'accettare come realtà il giudizio che ci viene fornito.

4.

La matrice

*20. Il totale è meno vero della somma delle verità delle sue parti.
La mascheratura realistica dei moduli fissi mira a uniformare
l'esperienza*

Osserviamo infine che ciò che si «prepara» ai fini della vendita non è naturalmente la singola trasmissione. La trasmissione può essere addirittura priva di preparazione e obiettivamente vera; molte lo sono effettivamente; e, poiché non c'è nulla che la menzogna ami tanto quanto l'alibi della verità, o perlomeno della verità parziale, si compiacciono persino di esserlo. Nessuna menzogna che si rispetti contiene cose non vere. In conclusione, ciò che viene preparato è piuttosto *l'immagine del mondo nella sua totalità*, che si compone delle singole trasmissioni e, nella sua *totalità, quel tipo d'uomo* che si nutre esclusivamente di fantasmi e finzioni. Anche se ogni singola cosa venisse trasmessa conformemente alla verità, il solo fatto che molte cose reali *non* sono mostrate permetterebbe di trasformare la totalità in un mondo «preparato» e il consumatore della totalità in un uomo «preparato». Quindi *la totalità è meno vera della somma delle verità parziali*; ovvero, modificando la celebre proposizione di Hegel: *Menzogna e l'intero, e soltanto l'intero*. Il compito di coloro che ci forniscono l'immagine del mondo consiste dunque nel comporre per noi con molte verità un tutto menzognero.

La totalità a cui si tende non è naturalmente una totalità teorica, ma una *immagine pragmatica del mondo*; e questa espressione non vuole significare soltanto che ciò che ci viene offerto ora come

mondo presunto, invece che esserci offerto come tante verità, fa capo semplicemente a una «concezione soggettiva del mondo»,¹ ma che rappresenta uno strumento pratico, un modo di addestramento che mira a formare il nostro modo di agire e di subire, il nostro comportamento, le nostre omissioni, il nostro gusto, cioè tutta la nostra prassi; uno strumento, tuttavia, che per nascondere questo suo ufficio compare al tempo stesso travestito da «mondo». E uno *strumento in forma di modello pseudomicrocosmico, che, dal canto suo, si spaccia per il mondo stesso*.

Questa formula appare notevolmente oscura. Ma un'analogia servirà a chiarirla. Infatti i planetari sono oggetti dello stesso tipo; perché, da un lato, sono strumenti, in quanto vogliono esercitare la nostra conoscenza (del mondo stellare) e la nostra prassi (della ricerca delle stelle); ma, d'altro canto, si presentano quali modelli microcosmici, e questi micromodelli cercano, certo innocentemente, di suscitare l'illusione di essere essi stessi il cielo stellato. Perfettamente calzante sarebbe il paragone con uno pseudoplanetario, per esempio con uno astrologico, che, pur pretendendo a torto di essere il modello del cielo stellato, volesse esercitarci a vedere il reale mondo delle stelle secondo la sua immagine. Dunque il «mondo» che viene costruito mediante le trasmissioni e che ci viene comunicato è un oggetto di questo tipo singolare: un *modello induttore*, a cui ci dobbiamo adeguare, con l'aiuto del quale dobbiamo imparare *behaviour patterns*, modelli di comportamento, e instradare *reflexes* su dati binari; anzi instradarli a tal punto, che ora i binari stabiliti ci rendono incapaci di comportarci nel mondo reale diversamente da come ci comportiamo di fronte al modello induttore e di farci prendere e impiegare dal mondo in modo diverso. Dunque si mira a *far coincidere il mondo reale con il modello*. Ma non a farlo coincidere affermandone teoricamente l'identità, perché in tal modo si ammetterebbe una precedente differenza, bensì operando un «*uguagliamento pragmatico*»; ottenendo cioè un effettivo atteggiamento nel mondo e trattamento del mondo, in cui non possa nemmeno sorgere il sospetto che il mondo non coincida con

il modello induttore, non sia identico a lui o, se il sospetto sorge, non possa avere efficacia. Un esempio di questo «uguagliamento pragmatico» è noto dai tempi della Germania nazista: per il lettore dello «Sturmer»² che era stato plasmato, «condizionato», dai modelli di ebrei ivi pubblicati e dal modello del «mondo giudaicizzato», la differenza tra gli ebrei reali e il loro modello induttore non solo era irrilevante, ma non esisteva affatto; egli non aveva afferrato la dualità tra realtà e immagine, tanto che poteva trattare, ed effettivamente trattava, gli ebrei reali come se non fossero altro che le loro immagini. Si potrebbe addirittura definire questo processo come «*magia invertita*»; perché, mentre l'incantesimo magico arreca all'immagine quelle offese che devono colpire la persona ritratta, qui, ammesso che ancora si facesse una distinzione, si voleva colpire l'immagine nell'essere reale.³

In un certo senso le immagini dello «Sturmer» erano ancora molto antiquate e non erano certo all'altezza psicotecnica che il nazionalsocialismo aveva raggiunto per il resto; e non è escluso che il disprezzo che Streicher si attirò anche da parte di coloro che realizzarono effettivamente le sue mire fosse dovuto, in ultima istanza, all'arretratezza del suo metodo. Nella fabbricazione di modelli induttori e di reazioni stereotipe, infatti, niente è tanto importante quanto nascondere con successo il fatto che si tratta di prodotti fabbricati. Lo «Sturmer» invece non lo aveva fatto: cioè, per disprezzo (purtroppo giustificato) delle esigenze dei suoi consumatori, aveva ritenuto che non valesse nemmeno la pena di nascondere che mentiva; negligenza questa che scandalizzò persino gli assassini di massa. Formulato positivamente: è *supremo interesse dell'industria dei moduli fissi conferire ai suoi moduli un carattere quanto più possibile realistico*. Se si vuole che il modello induttore stereotipo abbia efficacia nella sua totalità, bisogna presentarlo come «realtà». A parte il caso citato, il nazionalsocialismo ha seguito effettivamente questo principio; e i montaggi fotografici eseguiti per i suoi scopi appartengono al patrimonio classico dei modelli induttori realisticamente mendaci.

I vietati modelli del tipo Streicher sono oggi quasi completamente fuori corso.⁴ Il principio di produzione, secondo il quale i moduli

fissi raggiungono la loro massima efficacia solo quando si agghindano di un massimo di realismo, è generalmente riconosciuto; e non c'è quasi rotocalco o film, e sicuramente non c'è documentario di attualità, in cui non si segua questo principio. *Non viviamo nell'età del surrealismo, ma in quella dello pseudorealismo; nell'età dei camuffamenti, che si camuffa da età delle rivelazioni.* Dove si mente - e dov'è che non si mente? - non si travisano i fatti, si fotografa. Il mezzo fotografia è di per sé tanto degno di fede, tanto «oggettivo», che può assorbire più falsità, può permettersi più bugie di qualsiasi altro mezzo preesistente. Dunque, chi vuole rappresentare la realtà secondo uno schema fisso riveste il suo schema di una mascheratura realistica per mezzo della fotografia.

Ma d'altra parte, per poterlo fare, per poter oscurare la realtà con una sedicente immagine del reale, occorre un'immagine speciale della realtà, un'immagine super-reale, se si vuole «surreale», a ogni modo un'immagine abbagliante, insomma: *l'immagine sensazionale*, che, se per un verso è vera in sé, proprio per questo è assolutamente falsa, perché abbaglia e, insieme con altre immagini sensazionali, contribuisce a creare quell'immagine d'insieme del mondo a cui nulla corrisponde nella realtà. *Perciò il sensazionale diventa sinonimo di realtà proprio là dove si fabbricano gli schemi fissi.* Ciò può sembrare strano, dato che di solito per «schema fisso» ci si immagina qualche cosa di insipido. Ma le cose non sono tanto semplici. Anzi la sensazionalità è parte essenziale dello schema fisso; e non soltanto perché serve a coprirlo e a mascherarlo; ma perché essa stessa è portata a diventare schema fisso; perché non esiste nulla di più stereotipo che la sedicente novità quotidiana e niente che assomigli tanto esattamente all'ultramisterioso assassinio di ieri quanto l'ultramisterioso assassinio di oggi. In verità se tra cent'anni uno storico dovesse tentare di mettere insieme un quadro del nostro tempo con tessere di mosaico tratte dal florilegio presentato dai giornali illustrati come «la realtà di oggi», arriverebbe a un risultato non soltanto assurdo nel complesso, non soltanto eccessivamente mostruoso, ma anche eccessivamente noioso.

Ma sebbene, come abbiamo detto, i fabbricanti di moduli fissi ri-

corrano al loro sensazionale pseudorealismo soltanto allo scopo di nascondere il fatto che vogliono fabbricare un mondo stereotipato, ossia per impedire che nel cliente nasca il sospetto di venire pasciuto di moduli fissi, tuttavia il cliente stesso aspetta, anzi esige ormai, tipi ben determinati di «surrealtà», di realtà clamorosa, cioè moduli fissi. Cosa che non fa alcuna meraviglia, perché il tipo di stampi uniformi che viene fornito ogni giorno ha già plasmato anche la domanda del cliente. Anch'egli esige dunque sensazione e schema fisso, l'uno e l'altro insieme, anzi l'uno e l'altro insieme nello stesso oggetto. Il compratore di giornali illustrati non chiede altro che il *solito* «*non s'era mai visto prima*», l'inaudito del genere di quello che ha udito ieri e ieri l'altro e quel limitatissimo «universo mondo», costituito di assassini, di stelle del cinema, di «dischi volanti» e di altri arnesi interplanetari, che si chiama il «mezzo mondo», il «vasto mondo», il «vario mondo», il «grande mondo», sebbene, in quanto ingrediente, il mondo non c'entri nemmeno in misura infinitesimale. Chi tenta - e, fortunatamente, tentativi del genere non cessano mai di rinnovarsi -, chi tenta di infrangere il *numerus clausus* di questi temi e di uscire da questo tipo di presentazione, non deve dunque essere preparato soltanto ad affrontare l'accanita resistenza dei fabbricanti di schemi, alle cui regole di gioco egli contravviene, ma anche quella degli stessi clienti, le cui aspettative non escono ormai più da un orizzonte fisso e a cui tutto ciò che esce dalla cornice dell'insolito tipicamente solito appare una impudenza o una falsità o, per mancanza di ricettività da parte loro, non li tocca nemmeno; perché quanto non è tipico è perlopiù come se non fosse nemmeno «dato». E la domanda di quale metodo dovrebbe servirsi la verità per entrare in concorrenza con la menzogna, cioè per venire creduta *anche* essa: se le sia consentito agghindarsi da menzogna (se lo potesse), dato che il mondo della menzogna è costituito di verità - questa domanda non ha trovato finora risposta, non soltanto, ma non è stata ancora posta in modo adeguato.

Ma oggi anche la formula: «Non si travisano più i fatti, si fotografa» è già superata. La misura massima di pseudorealismo è riservata naturalmente al fantasma televisivo, perché questi può far

credere al consumatore di non essere un'illustrazione della realtà, bensì la realtà stessa. E come potrebbe - pensa spensieratamente il consumatore -, come potrebbe essere non realistica la realtà stessa? Come potrebbe testimoniare contro se stessa? La menzogna non ha mai posseduto uno strumento migliore: *non mente più contro la realtà con l'aiuto di immagini false, ma con l'aiuto della realtà stessa?*

Se prima l'«uguagliamento pragmatico», ossia l'identificazione di modello induttore e realtà, poteva ancora incontrare qualche difficoltà, qualche dubbio - perché tutte le immagini, in quanto immagini, possono suscitare un minimo di scetticismo in chi le guarda -, ora funziona senza attrito, in maniera addirittura ideale. Guardando il modello, il consumatore crede di vedere il mondo stesso; reagendo al modello, crede di reagire al mondo stesso. Amareggiato o entusiasmato da modelli fantasma, si ritiene amareggiato o entusiasmato dalla realtà; così che, quando il mondo entra realmente in contatto con lui - e i moduli fissi vengono fabbricati proprio a scopo di esercizio in vista di questo caso -, in questo mondo non vede altro che ciò che i moduli fissi gli hanno insegnato a vedere; non sente altro, di fronte al mondo, che quei sentimenti che i moduli fissi gli avevano preindicato. Gli schemi fissi sono dunque *forme a priori determinanti*; e non soltanto del modo di vedere, non soltanto dell'intelletto, non soltanto del sentimento, ma anche del modo di *comportarsi e di operare* - dunque matrici di una vastità di impiego e di un'universalità di azione, quali nemmeno i più speculativi tra i filosofi avevano mai previsto; e meno che mai per l'età dell'empirismo in cui, dopotutto, a quanto si dice, viviamo.

La sola mentalità che possa venir paragonata a questa è quella dei «primitivi», i quali (se le supposizioni di Frazer, di Lévy-Bruhl, di Cassirer ecc., sono esatte) vivevano nell'ambito limitato di concezioni e costumi codificati e definitivamente stabiliti, al punto che non potevano «prendere in considerazione» né teoricamente né praticamente ciò che non era loro dettato da quelle concezioni e da quei costumi.

Naturalmente non bisogna prendere alla lettera, cioè nel senso

kantiano, il discorso sulle «forme a priori determinanti». Infatti non si possono immaginare caratteri che siano meno «innati» di questi, che vengono fabbricati e impressi nell'uomo. Ma ciò nonostante sono «a priori», in quanto preesistono come stampi di fusione, ossia come condizioni, all'apprendimento, al sentimento e al comportamento e li «condizionano». E poiché queste condizioni non pregiudicano soltanto *come*, ma anche *che cosa* viene appreso, sentito ecc., e *che cosa no*, possiedono una forza straordinaria e una sfera di competenza straordinariamente vasta. Chi ne è plasmato non è preparato più per niente altro che non sia ciò per cui lo hanno preparato le trasmissioni a domicilio. Vede solo questo, pensa, sente, ama, fa solo questo. Lo scopo delle trasmissioni sta nel creare queste matrici e questa preparazione. Ma, dato che, come abbiamo visto, le forme-matrici non devono rivelare di essere matrici, *le condizioni* devono presentarsi *sotto forma di oggetti, le matrici sotto forma di porzioni di mondo*.

Ora quest'ultima constatazione riveste importanza fondamentale per l'intera nostra trattazione. E per due ragioni:

1. La presunta «ambiguità ontologica» delle trasmissioni, la loro natura fantomatica, di cui ci eravamo occupati all'inizio, perde con ciò il suo carattere enigmatico. Infatti il fabbricante di matrici, che vuole nascondere che gli schemi fissi sono schemi fissi, che le forme condizionanti sono forme condizionanti, le presenta come «mondo» e come «oggetto»; perciò come fantasmi. *Perché i fantasmi non sono altro che forme che si presentano come oggetti*. Si scopre così che il carattere fantomatico delle trasmissioni è un effetto desiderato e che la loro presunta «ambiguità ontologica» è soltanto la forma in cui si manifesta un'ambiguità morale: un inganno.

2. Il concetto di «idealismo», che avevamo introdotto all'inizio della nostra trattazione, trova una necessaria integrazione in queste riflessioni. Come si ricorderà, avevamo definito «idealistico» ogni atteggiamento possessivo nei confronti del mondo, ogni atteggiamento che fa apparire il mondo un «mondo soltanto mio» perché me lo approprio effettivamente. Ma c'è una differenza essenziale tra *il far proprio* di un conquistatore (o, come in Hegel,

di una fiera che divora) e il *venir fatto mio* e il *modo* in cui ciò avviene. Molte cose possono essere «mie»: persino il numero impresso a fuoco sul braccio del detenuto nel campo di concentramento. Se, come abbiamo descritto, il mondo viene presentato all'uomo di massa sotto forma di una totalità di schemi fissi, al posto del mondo subentra una totalità di rappresentazioni, che è «sua», ma soltanto perché gli viene impressa. «*La mia rappresentazione del mondo sia il mondo per voi*», dice la volontà di colui che crea le matrici. Così parlava Hitler. Un seguace di Hitler che avesse dichiarato: «Il mondo è una mia rappresentazione», sarebbe stato inconcepibile. E non soltanto perché, in quanto uomo di massa, prendeva la sua rappresentazione per il suo mondo, ma perché ciò che egli considerava «mondo» era la rappresentazione di un altro che gli veniva recapitata a domicilio.⁶

21 .La creazione dei bisogni.

Le offerte sono i comandamenti del giorno d'oggi.

Le merci sono assetate e noi con esse

Quelli che ci vengono presentati sono dunque oggetti prefoggiati, che, presi tutti insieme, pretendono di essere il «mondo» e che mirano a foggiarci secondo la loro immagine. Con ciò non vogliamo asserire però che questo processo con cui veniamo foggiate sia violento, o perlomeno che la violenza, dove questa è all'opera, debba venir sentita come tale o che se ne debba anche soltanto riconoscere la pressione. Di solito non sentiamo la pressione dello stampo che ci viene imposto, come i pesci delle profondità marine non sentono la pressione dell'oceano che grava su di loro. Quanto meno sensibile è la pressione dello stampo, tanto più è assicurato il successo dell'operazione. Perciò la condizione più favorevole sarà quella in cui la matrice (che ci stampa) ci apparirà una *matrice desiderata*. Per raggiungere questo scopo è dunque necessario foggiare in precedenza i desideri stessi. Quindi compito della standardizzazione, anzi della produzione odierna non è soltanto la *standardizzazione* dei prodotti, ma anche quella dei

bisogni (assetati di prodotti standardizzati). Com'è naturale ciò avviene in buona parte in modo automatico, ossia per opera dei prodotti forniti e consumati quotidianamente: perché (come vedremo subito) i bisogni si regolano secondo quel che viene offerto e consumato quotidianamente. Eppure non del tutto. Un certo scarto tra prodotto offerto e bisogno rimane sempre; non c'è mai una coincidenza assoluta tra domanda e offerta. Tant'è vero che una forza ausiliaria deve venir mobilitata per eliminare lo scarto. E questa forza ausiliaria è la *morale*. Va da sé che, per essere una forza ausiliaria idonea, deve venir prefoggiata anch'essa: e precisamente in modo che venga considerato «immorale», ossia non-conformista, colui che non desidera ciò che è destinato a ricevere; in modo che il singolo venga costretto dalla opinione pubblica (o dal suo portavoce: la sua «propria» coscienza individuale) a desiderare ciò che è destinato a ricevere. E' quel che avviene oggi. La massima che ci perseguita continuamente che fa appello alla «parte migliore di noi», senza esprimersi a parole, certo, ma anche senza ammettere contraddizioni, suona (o suonerebbe, se fosse formulata): *«Impara ad aver bisogno di ciò che ti viene offerto!»*

Perché le offerte sono i comandamenti del giorno d'oggi?

Se si prescinde da certi residui di costume sopravvissuti da epoche passate, ciò che dobbiamo fare o non fare è determinato oggi da ciò che dobbiamo comperare. E' quasi impossibile esimersi dal fare almeno una minima parte di quegli acquisti che vengono offerti e imposti quali *musts*, cioè «acquisti obbligatori». Chi lo tenta corre il pericolo di passare per «introvertito», di perdere il proprio prestigio, di mettere in forse le proprie prospettive professionali, di rivelarsi sprovvisto di mezzi; anzi corre il pericolo di rendersi moralmente e politicamente sospetto. Perché, in verità, il non comperare è considerato una ¹ specie di sabotaggio dello smercio, una minaccia alle legittime esigenze della merce; quindi non soltanto è considerato un non fare, ma anche una trasgressione positiva, affine al furto. Se non persino qualche cosa di più scandaloso: perché, mentre il ladro con la sua appropriazione (nel suo genere certo indesiderata) testimonia tuttavia di riconoscere

lealmente, come tutti gli altri, come ogni altro cliente, la qualità di richiamo e il comandamento della merce, dimostra dunque di essere conformista, e, se è acciuffato, può venir chiamato a rispondere, senza ambiguità, colui che non compera osa non dare ascolto al richiamo della merce e offendere il cosmo delle merci con la sua rinunzia; e poi osa invocare persino ipocritamente l'alibi della negatività, cioè di non aver fatto nulla di nulla, e con ciò si sottrae davvero al braccio della giustizia. «Piuttosto dieci ladri che *un solo* asceta» (Proverbio molussico).

In California, nel 1941, il mero fatto di non possedere un'automobile, di poter cioè venir colto in flagrante delitto di omissione di acquisto, ossia di assenza di bisogno, mi mise nel seguente impiccio:

Diario

Ieri, mentre facevo una passeggiata lungo una *highway*, nei dintorni di Los Angeles, un poliziotto motorizzato mi ha inseguito a tutto gas e si è fermato alla mia altezza.

«Say, - mi ha apostrofato - what's thè matter with your car?»

«La mia macchina?» ho domandato interdetto.

«Sold her?» (venduta?)

Ho scosso la testa.

«In riparazione?»

Ho continuato a scuotere la testa.

Il *cop* ci ha pensato su un momento. Ma non riusciva a trovare un terzo motivo per l'assenza della macchina. «E perché non la usa allora?»

«Perché? Ma non possiedo una macchina».

Anche questa semplice comunicazione andava al di là del suo comprendonio.

«Non ne ho mai posseduta una», ho spiegato per aiutarlo.

Non mi sarei potuto mettere nei pasticci peggio di così. Mi sono proprio dato la zappa sui piedi. La bocca del poliziotto si è spalancata «Lei non ha mai?»

«Proprio così!» ho detto, lodando il suo comprendonio. «That's the boy». E, salutandolo allegro e contento, ho tentato di riprendere la mia passeggiata.

Ma non c'era nemmeno da pensarci, ormai. Al contrario. «Don't force me, sonny, - ha detto infatti e ha tirato fuori il suo libretto. - Poche storie, per favore!» La soddisfazione di poter interrompere il tedio sferragliante della sua professione con la cattura di un *vagrant* lo rendeva addirittura affabile. «E perché non ne ha mai posseduta una?»

Persino io ho creduto di capire quel che non dovevo rispondere. Invece di dire: «Perché non ne ho mai avuto i mezzi», ho risposto dunque, e anzi con una scrollatina di spalle e con tutta l'indifferenza possibile: «Beh, perché non ne ho mai avuto bisogno».

Questa risposta è parsa rallegrarlo molto. «Is that so?» ha esclamato addirittura entusiasta. Ho avuto la sensazione di aver fatto un altro errore, e anche più grave. «E perché sonnyboy non ha bisogno di una macchina?»

Sonnyboy si è stretto nelle spalle angustiato. «Perché gli occorrono di più altre cose».

«Per esempio?»

«Libri».

«Ah così!» ha esclamato il *cop* con un tono che non prometteva nulla di buono e ha ripetuto: «Libri». Evidentemente ora era sicuro della sua diagnosi. E poi: «Don't act the moron! » - con ciò intendeva dire che aveva capito il gioco di *sonnyboy*, il quale era un «*highbrow* che simulava imbecillità», che faceva l'idiota per non mostrare che rifiutava di riconoscere alle offerte il valore di comandamenti. «We know your kind», ha aggiunto dandomi un'amichevole botta nel petto. E poi, con un gesto che tracciava tutto il giro dell'orizzonte entro cui non si vedeva nemmeno un'abitazione. «E dove voleva andare veramente?»

Questa era la domanda che avevo temuto di più. Perché la strada porta a San L., che dista 40 miglia, ma prima in nessun altro posto. Ma se avessi tentato di spiegargli l'assenza di meta della passeggiata, mi sarei definitivamente consegnato nelle sue mani

quale *vagrant*. Dio solo sa dove sarei a quest'ora, se proprio in quel momento non fosse sopraggiunto L., vero *deus ex machina*, nella sua imponente sei posti, se non si fosse fermato e non mi avesse invitato a salire nella sua macchina con un «Hello» - cosa che non solo ha sbalordito il *cop*, ma ha certamente inferto un duro colpo alla sua *Philosophy*.

«Don't do it again! » mi ha gridato, sorpassando la nostra macchina.

Cos'era che non dovevo più fare?

Evidentemente non dovevo più tralasciare di comperare ciò che le offerte impongono a tutti di comperare.

Se si è capito che le offerte di oggi sono comandamenti, non ci si sorprende più che anche coloro che, veramente, non potrebbero permettersi l'acquisto, acquistino lo stesso le merci offerte. Cosa che fanno appunto perché ancor meno potrebbero permettersi il lusso di non ubbidire ai comandamenti, ossia di non procurarsi le merci. E da quando in qua il richiamo del dovere ha risparmiato coloro che sono privi di mezzi? E da quando in qua il dovere si è arrestato davanti ai *have-nots*? Come, secondo Kant, si deve compiere il proprio dovere anche quando, anzi proprio quando contrasta con le nostre inclinazioni, così lo si deve compiere oggi, anche quando contrasta con il nostro «avere»; anzi, particolarmente allora. Anche gli imperativi delle offerte sono categorici. E quando annunciano il loro *must*, il richiamarsi alla situazione precaria del proprio dare-e-avere è puro sentimentalismo.

Certo, questa analogia è una esagerazione filosofica; ma eccede in direzione della verità. Perché, fuori di metafora, è vero che non c'è forse nulla che abbia importanza tanto fondamentale nella vita psichica dell'uomo odierno, quanto *la differenza tra ciò che non si può permettere e ciò che non si può permettere di non avere*-, e che questa differenza diventa una reale «lotta». Se c'è un «*conflitto di doveri*» caratteristico dell'uomo odierno, è questa lotta che infuria selvaggia e logorante nel cuore del cliente e in seno alla famiglia.

Perché anche se l'oggetto della lotta ci può apparire sciocco e la lotta stessa una variante farsesca di conflitti più nobili - ciò non diminuisce la sua asprezza; e basterebbe a costituire il conflitto fondamentale di una tragedia borghese del giorno d'oggi.

Di solito finisce, com'è noto, con la vittoria del «comandamento della offerta»; cioè con l'acquisto della merce. Ma la vittoria si paga cara; perché ora per il cliente comincia l'asservimento, l'impegno di far fronte al pagamento delle rate dell'oggetto acquistato.⁸

Ma, pagato che sia o che ne restino da pagare le rate, quando il compratore *ha* l'oggetto, vuole anche godere del suo avere. E poiché può godere del suo avere soltanto se usa l'oggetto, lo usa *perché* lo ha; e con ciò ne diventa lo schiavo. Ma non soltanto per questo. Dal momento che ha la merce, la possibilità di averla senza sfruttarla al massimo non va neppure presa in considerazione da un punto di vista morale. In via di principio sarebbe lo stesso che comperare del pane senza mangiarlo. Accendere il televisore solo qualche volta, usare la radio solo occasionalmente, significherebbe rinunciare volontariamente, e senza beneficio di nessuno, a qualche cosa per cui si è dato un acconto o che si è già pagato, ossia *sprecarlo*. E ciò, naturalmente, è inammissibile. Se si subisce senza sosta tutto ciò che gli apparecchi somministrano e se ci se ne lascia foggare senza sosta, lo si fa perlomeno anche per motivi morali.

Ma non basta. Quel che *si ha*, non lo si usa soltanto; *ma se ne sente anche il bisogno*. Imboccato una volta un binario che ci porta a usare una data cosa, non possiamo più abbandonarlo. *Non si finisce con avere ciò di cui si sente il bisogno, ma si finisce con sentire il bisogno di ciò che si ha*. Lo stato dei beni posseduti si consolida volta a volta e si stabilizza psicologicamente, diventando stato normale. Cioè: se viene a mancare un dato articolo, un tempo posseduto, non si forma soltanto una lacuna; ne nasce la sete. Ma qualche cosa manca sempre: perché per fortuna (e per calcolo) della produzione tutte le merci sono beni che, se anche non sono beni di consumo nel senso più stretto del pane e del vino, si consumano con l'uso; alla loro mancanza provvede dunque la persona stessa che le usa. Dunque, se aveva un oggetto e lo ha consumato, ne ha bisogno di nuovo: *il bisogno segue alle calcagna il*

consumo. E in un certo senso il bisogno odierno somiglia alla *tossicomania*; con il che si vuol dire che i bisogni devono la loro esistenza e il loro modo di essere alla esistenza fattuale di determinate merci.

Le più raffinate tra queste merci sono quelle che hanno la proprietà di produrre bisogni che si moltiplicano. Che Dio o la natura abbiano inoculato nell'uomo un *basic need*, un bisogno fondamentale di Coca-Cola, non lo si vorrà sostenere nemmeno nel paese di produzione. Ma il fatto è che laggiù la sete si è orientata verso la Coca-Cola, sebbene - e qui sta il punto principale - la sua ultima e segreta funzione consista nel far venire sete; e precisamente nel far venire una sete che diventa una sete specifica di Coca-Cola. Qui dunque la domanda è il prodotto dell'offerta; il bisogno è il prodotto del prodotto; e al tempo stesso il bisogno creato dal prodotto assicura il continuo aumento della produzione del prodotto.

Quest'esempio indica che quando si definiscono le offerte «i comandamenti del giorno d'oggi», non si deve sottovalutare il loro carattere imperativo. Il vero e proprio imperio non sta soltanto nelle proposizioni imperative enunciate; non solo nel chiassoso comando della pubblicità: «Acquista la tua biancheria intima della marca Mozart! Acquistala subito! É un *must!*», a cui, in fin dei conti si può ancora resistere, quando si abbia una certa padronanza di sé, anche se siamo trattati da proprietari già in precedenza. L'imperio sta piuttosto nel possesso del prodotto stesso, i cui comandi, per quanto muti, non tollerano in realtà nessuna contraddizione. Per poter continuare a essere utilizzabile o perlomeno per non diventare immediatamente inutilizzabile (e anche per ragioni di prestigio: per essere attorniata di oggetti di grado pari al suo), *ogni merce una volta acquistata esige l'acquisto di altre merci; ognuna ha sete di un'altra, anzi di altre*. E ognuna ci mette sete di altre: comperare merci non è difficile, averne, invece, molto. Perché il proprietario della merce deve ora far propria la sete di quella (di detersivi, di benzina). E per quanta fatica gli faccia riempire le bocche, che si moltiplicano, degli oggetti diventati sua proprietà, non può far altro che sobbarcarsi i loro bisogni; e lo fa ancor prima

di rendersene conto. Chi ha bisogno di A, deve aver bisogno anche di B, e chi ha bisogno di B ha bisogno anche di C. Non ha soltanto sempre di nuovo bisogno di A (come nel caso della Coca-Cola), bensì di intere generazioni di merci: B, che è richiesto da A, C che è imposto da B, D che è reclamato da C e così via all'infinito. Con ogni acquisto si vende; ogni acquisto equivale a imparentarsi per matrimonio con una famiglia di merci che prolifica e si moltiplica come una famiglia di conigli e che esige di essere mantenuta. Da un lato ne deriva davvero una certa comodità: cioè non occorre più preoccuparsi della condotta della propria vita, non occorre più prendere decisioni personali, perché i membri assetati della famiglia di merci ci indicano a gran voce di giorno in giorno che cosa dobbiamo fare; e *times goes on*. Ma, d'altro canto, questi mille membri della famiglia che ci tengono in moto costituiscono anche un impegno continuo, esercitano su di noi la loro tutela, ci incalzano; viviamo sotto un'imposizione permanente; la scelta dei bisogni futuri è sempre già fatta in precedenza; ossia non troviamo mai il tempo né la libertà di enunciare un nostro bisogno, anzi nemmeno di provarlo.

L'ingenuo ci metterà in guardia dal farci prendere nel giro di queste «merci assetate» - ma naturalmente ciò è ridicolo, perché non esistono merci che non siano assetate. E non esistono per il fatto che non è la singola merce a essere assetata, ma l'universo delle merci nella sua totalità; perché ciò che noi chiamiamo la «sete degli oggetti» non è altro che l'interdipendenza della produzione, ossia il fatto che tutti i prodotti hanno rapporti vicendevoli e si rinviano dall'uno all'altro. Naturalmente è impossibile mantenersi fuori di questo cosmo di merci e di produzione, come sarebbe impossibile tentare di mantenersi fuori del mondo: ossia di essere, ma di *non essere nel mondo*. E se un pazzo volesse tentare l'esperimento di rendersi indipendente anche soltanto da uno di quegli arnesi o di quelle forze che costituiscono il nostro mondo, per esempio dall'elettricità, andrebbe rapidamente in perdizione. Non ci si possono permettere lacune nel sistema a cui, essendo nati oggi, si partecipa, volenti o nolenti, perché ci si rimetterebbe l'in-

tero sistema.

Il fatto che ogni merce che ci viene offerta e che acquistiamo come merce «d'obbligo» contiene a sua volta bisogni che diventano bisogni, rappresenta il *climax del fenomeno matrice*. Poiché *i nostri bisogni non sono ormai altro che le impronte e le riproduzioni dei bisogni delle merci stesse*. E di che cosa avremo bisogno domani non è scritto in Gelo o nel nostro cuore; nemmeno nel nostro stomaco, ma nel frigorifero che abbiamo comperato ieri l'altro, nella radio che abbiamo comperato ieri, nel televisore che abbiamo comperato oggi: e ai cui imperativi bisogni presteremo ascolto domani con cuore palpitante.

22. *Il primo assioma dell'ontologia economica: l'esemplare unico non è.*

Digressione sulla fotografia

Abbiamo detto or ora che il fatto che non soltanto quanto apprendiamo, ma persino i nostri bisogni sono prefoggiati, rappresenta il culmine della prestazione della matrice. E ciò è sicuramente esatto fintantoché, in quanto oggetti, ossia vittime del modellamento, prendiamo in considerazione soltanto noi stessi; giacché non esiste sicuramente nulla che abbia radici più profonde dei nostri bisogni. Ma l'opera della matrice comporta ancora dell'altro.

Perché le matrici non foggiano soltanto noi, ma anche il mondo stesso. A tutta prima questa affermazione sembra ovvia, perché sembra alludere soltanto al fatto della produzione in serie. Ma apparirà chiaro che non lo è se ci rivolgiamo di nuovo alla sfera da cui abbiamo attinto i nostri primi esempi: alla produzione di fantasmi della radio e della televisione. Infatti si vedrà che la nostra affermazione significa che i modelli artificiali di «mondo», le cui riproduzioni ci pervengono in forma di trasmissioni, non foggiano soltanto noi e la nostra concezione del mondo, ma il mondo stesso, il mondo reale; che il modellamento ha un effetto di Boomerang; che a furia di mentire la menzogna diventa verità, insomma: che *il*

reale diventa la riproduzione delle proprie immagini.

Per capire il singolare processo attraverso il quale il reale diventa la riproduzione della propria immagine, dobbiamo rifarci parecchio indietro.

All'inizio avevamo constatato che gli avvenimenti reali o presunti forniti a domicilio, proprio per questo essere forniti a domicilio, diventano merci, e precisamente merci in serie, dato che ogni avvenimento viene fornito a domicilio in innumerevoli esemplari. Il rapporto tra evento e trasmissione è dunque una sottospecie del rapporto specifico tra *modello* e *merce riprodotta*. Ma se si domanda quale dei due: modello o riproduzione, sia reale - «reale» in senso economico - la risposta sarà: la riproduzione, la merce riprodotta. Perché il modello esiste soltanto in funzione della riproduzione. E anzi la merce è tanto più reale, quanto maggiore è il numero di esemplari in cui può essere venduta; il suo modello poi è reale solo nella misura in cui la sua qualità di modello permette la «realizzazione» della massima vendita delle sue riproduzioni. Se esistesse una *ontologia economica* ragionata, cioè una dottrina dell'essere quale appare dal punto di vista della produzione e dello smercio odierni, il suo primo assioma sarebbe: *«La realtà viene prodotta dalla riproduzione; l'essere» è soltanto nel plurale, soltanto in quanto serie»*. E la sua forma rovesciata: *«Una volta è come nessuna volta: l'esemplare unico non "è"; il singolare appartiene ancora al non essere»?*

Questo assioma sembra assurdo ed è effettivamente difficile da capire. Perché non ravvisa l'«essente» né nell'«universale», né nel «singolo», ma in una terza entità: la *serie*-, non concorda cioè con la classica alternativa nominalismo-realismo, che ci è familiare. Ma ciò non impedisce che noi, uomini d'oggi, abbiamo questo assioma nel sangue, e soprattutto quanti di noi meno si occupano di filosofia:

Chi ha avuto occasione di osservare i turisti, soprattutto quelli provenienti da paesi altamente industrializzati, a Roma o a Firenze, per esempio, avrà osservato quanto siano irritati di trovare sui loro passi *«esemplari unici»*;¹⁰ quei grandi oggetti storici che ancora sussistono qua e là nel mondo dei prodotti in serie. Effettivamente i

turisti sono sempre muniti di uno strumento atto a eliminare il disturbo; una specie di siringa, la cui applicazione garantisce loro l'immediato ristabilimento della loro pace spirituale; più esattamente, un arnese mediante il quale possono tramutare subito l'esemplare unico, se dovesse irritarli troppo con la sua bellezza o con la sua inclassificabilità, in «soggetto di illustrazione», e che li mette in grado di trasformare ogni articolo troppo determinato in un «articolo indeterminato», vale a dire in un oggetto che può avere un'esistenza legittima di riproduzione in un universo di riproduzioni - insomma: sono tutti armati di una *macchina fotografica*. E, quali maghi che non hanno nemmeno bisogno di toccare i loro oggetti, percorrono a torme il mondo *pour corriger sa nature*: per eliminare il difetto costituito, nell'universo dei prodotti in serie, dall'oggetto storico, per il fatto della sua unicità; e per includerlo, mediante la riproduzione, nell'universo dei prodotti in serie, da cui fino allora era rimasto escluso, cioè per «*riprenderlo*» *fotograficamente*. Quando l'hanno fatto, scattando, si sentono tranquillizzati.

«Riprendere» significa però anche «*prendere presso di sé*». Perché, riproducendo, questi maghi ottengono al tempo stesso l'effetto di «*avere*» gli oggetti. Non si completi: «solo in effigie». Il modo in cui «hanno» questi oggetti è anzi proprio quel «modo di avere» a cui sono abituati. «Hanno» gli oggetti soltanto perché li hanno in effigie. Dato che non conoscono ormai altro soggiorno che non sia quello tra effigi - le merci in serie del loro mondo, tra cui, con le quali e delle quali vivono, sono infatti tutte riproduzioni di modelli - *le riproduzioni sono per loro appunto la realtà*. Come non fotografano ciò che vedono - perché ciò che vedono, lo vedono soltanto per fotografarlo; e quel che fotografano, lo fotografano soltanto per averlo -, così *ciò che fotografano non è per loro il «reale»*. «Reale» è per loro invece la riproduzione fotografica, cioè: gli esemplari della serie fotografica, assunti a far parte dell'universo dei prodotti in serie, diventati loro proprietà. Espresso in termini ontologici: Hanno sostituito l'«*esse = percipi*» con un «*esse = haberi*».¹¹ «Reale» per loro non è la piazza San Marco che si trova a Venezia, ma quella che si trova nel loro album di fotografie a

Wuppertal, a Sheffield o a Detroit. Il che significa anche: *Per loro non conta esserci, ma soltanto esserci stati*. E ciò non soltanto perché esserci stati aumenta il loro prestigio in patria, ma perché solo quel che è stato rappresenta un possesso sicuro. Mentre, infatti, il presente, fuggevole com'è, non può essere «avuto», e rimane un bene inafferrabile, irreali, improduttivo, anzi *non rimane*, ciò che è stato, diventato oggetto sotto forma di immagine, e quindi una proprietà, è il solo reale. Formulato in termini ontologici: «*Soltanto essere stato è essere*». Se tra questi maghi se ne trovasse uno che, oltre a fare come gli altri, si rendesse conto di quel che fa - cosa naturalmente assai improbabile, perché fotografare e filosofare sembrano escludersi a vicenda -, egli darebbe la seguente giustificazione della sua vita passata scattando fotografie: Niente è stato invano nella mia vita, niente è stato sprecato, niente improduttivo, perché ho trasformato tutto quel che è stato in riproduzioni, quindi in oggetti fisici; e ne ho riportato a casa le riproduzioni, la maggior parte in bianco e nero, in parte a colori e in piccola parte persino in movimento, di modo che le posso avere per sempre. Tutto è ora, perché rimane; tutto è ora, perché è immagine. «Essere» significa dunque: essere stato ed essere riprodotto ed essere immagine ed essere proprietà.

Investigare più a fondo lo stretto rapporto tra la tecnica della riproduzione e la memoria (non a torto chiamata «facoltà riproduttiva») ci porterebbe troppo lontano. Diremo qui soltanto che è un rapporto ambiguo: da un lato le fotografie ci fanno ricordare; ma dall'altro lato - e questo è più importante - i *souvenirs*, diventati cose, hanno atrofizzato il ricordo quale stato d'animo e quale prestazione e lo hanno sostituito. L'uomo odierno, ammesso che attribuisca ancora qualche valore a concepire se stesso come «vita», ad avere un'immagine autobiografica di se stesso, la ricompone con le fotografie che ha scattato. Le immagini di quel che è stato non hanno più bisogno di essere evocate; si apre la pagina su cui si trovano, e non hanno più bisogno di risalire dal profondo - tutt'al più dalle profondità dell'album. Là e solo là giace il suo passato, come pure la basilica di San Marco. Solo con l'aiuto delle istantanee, che ha incollate e che quindi non possono andare

perdute, ricostruisce il suo passato; egli tiene un diario solo sotto forma di album. Sia detto di passaggio che una vita ricostruita a questo modo si compone solamente di gite e di viaggi e che tutto il resto non sembra contare, come «vita».

In fondo è il principio del museo che ha trionfato ora quale principio autobiografico: ognuno si trova di fronte la propria vita in forma di una serie di immagini, come una specie di «*galleria autobiografica*»; e quindi non più come qualche cosa che è stato, perché tutto quel che è stato viene proiettato su un *unico* piano, quello dell'immagine presente e disponibile. Tempo dov'è il tuo veleno?

Se si offrisse al signor Schmid o a Mr Smith un viaggio in Italia, alla condizione però di non fotografare assolutamente nulla durante il viaggio, di non preparare quindi nessun ricordo per dopodomani, rifiuterebbe certamente l'invito, perché lo considererebbe uno spreco, e quasi quasi che lo si ritenga capace di un'azione immorale. Costretto a fare un viaggio del genere, sarebbe colto dal panico, perché non saprebbe cosa farsene del presente e di tutte le vedute «fatte apposta per essere fotografate» - insomma: non saprebbe cosa fare di se stesso. E' perfettamente logico che l'invito allettante delle agenzie di viaggio non sia: «Visit lovely Venice», ma: «Visit unforgettable Venice». Ancor prima che si sia vista passa per indimenticabile. Non la si deve visitare perché è bella, ma perché è indimenticabile; così come si deve comperare un paio di pantaloni perché sono «inconsumabili». Non è indimenticabile perché è bella; bensì, dato che è «garantita indimenticabile», il turista può essere sicuro che è anche bella. Ma per chi viaggia a questo modo, il *presente* è degradato a mezzo per procurarsi «*ciò che sarà stato*»; a giustificazione, in sé nemmeno degna che se ne parli, della sola merce valevole, della riproduzione, del futuro anteriore; dunque è degradato a qualche cosa di irreale e fantomatico. È superfluo rilevare che non solo i *viaggi* sono compiuti oggi a questo modo.

23. Secondo assioma dell'ontologia economica: «Ciò che non si può utilizzare non è»

Se scarsa è la dignità che spetta all'esemplare unico, secondo l'opinione dei supposti teorici dell'ontologia economica, altrettanto scarsa è la dignità ontologica delle cose non fabbricate in genere;cioè quella degli *oggetti naturali*, soprattutto quella degli elementi naturali inutilizzabili, che vengono scartati nel corso della produzione in serie. Sono considerati pesi morti, i quali, dal momento che non hanno alcun valore economico, non meritano altro che di non essere, ossia di venir effettivamente distrutti. Il secondo assioma dell'ontologia economica è dunque: «L'inutilizzabile non è; o non merita di essere». La nostra epoca testimonia con sufficiente chiarezza che qualsiasi cosa, letteralmente, può venir dichiarata immeritevole di esistere, a seconda della situazione economica, e quindi essere condannata a diventare scoria eliminabile: gli uomini non meno dei residui atomici contaminati di radioattività.

Paragonata con l'esistenza reale dei prodotti finiti fabbricati in serie, che vengono provvisti per il soddisfacimento dei bisogni (o che «provvedono» essi stessi bisogni che poi soddisfano), la natura nel suo insieme, nonostante la sua immensità, esula, nell'opinione del teorico dell'ontologia economica, dalla sfera del previsto, dalla sfera che rappresenta per lui quella della «Provvidenza». La natura in sé è per lui soltanto *κατὰ συμβεβηχός*, soltanto casuale, anche se «essere» e «valore» le competono in quanto materia prima dei prodotti. Ma l'uno e l'altro le sono tuttavia conferiti soltanto, ossia conferiti anticipatamente, dai prodotti che si possono ricavarne. Ciò che la natura contiene poi di realmente non redditizio, quelle parti cioè che il produttore non soltanto non può utilizzare, ma nemmeno distruggere, l'eccesso dell'universo, per esempio la Via Lattea, rappresentano per lui, seppure ne ammette l'esistenza, uno scandalo metafisico, un ammasso di materiali che nulla giustifica, installato senza motivo e, in certo qual modo, spiegabile solo con una cosmica incompetenza amministrativa. Probabilmente le odierne lamentazioni nichilistiche sull'«assurdità del mondo»

esprimono anche - se non soltanto - il « *Weltschmerz*» dell'era industriale-, un dolore cosmico che trae le sue radici appunto dal sospetto che, in ultima istanza, l'eccesso dell'universo sia inutilizzabile, non redditizio, superfluo, sprecato, senza scopo; e che non abbia manifestamente nulla di meglio da fare che andare vagabondando metafisicamente in quello spazio che gli è messo a disposizione per ragioni incomprensibili.¹²

Ma avevo espresso una riserva: «seppure ammette l'esistenza dell'inutilizzabile». Perché di solito non la si ammette affatto, come non si ammette il dato di fatto del kakòn nelle teodicee classiche, per esempio in quella di Plotino, in cui esso viene «*inserito*» in un posto determinato del sistema e con ciò viene spogliato della sua qualità negativa.¹³ Naturalmente questa analogia non sta a significare che l'ontologia economica abbia elaborato una vera e propria teodicea, che abbia enunciato l'assioma «non c'è nulla di inutilizzabile». La possibilità che essa enunciassi assiomi non entra nemmeno in discussione. Ma la sua azione, che offre prove ben più valide di qualsiasi tesi, sembra animata da un'ambizione addirittura sportiva di raggirare la natura: dall'ambizione di «fargliela vedere», di dimostrarle che, alla fine, la sua indolenza metafisica non serve a nulla; che la sua affettazione, la sua resistenza, le sue pretese di indipendenza dal cosmo della produzione sono vane; dall'ambizione di violentarla, di farle fare dei bambini, di costringerla a far frutto e di dimostrare *ad oculos* che la si può sfruttare sino in fondo - foss'anche inventando e creando i bisogni più assurdi foggiate su misura delle sue scorie. Per quanto questo atteggiamento di sfida possa sembrare il non plus ultra della sicurezza di sé e di una tracotanza titanica, nemmeno esso è completamente esente da paura e tremore. Anche il Titano ha avuto in sorte il dolore cosmico dell'era industriale; la paura di non essere all'altezza delle forze smisurate che sta sfidando; la paura che la natura aggredita (sebbene forse, frigida e ironica, tenga a freno la sua massima potenzialità produttiva) si possa vendicare con un eccesso di risultati utili. La lotta accompagnata da questa paura assume forme febbrili, anzi si fa furiosa, come una fatica di Sisifo, perché la natura violentata sembra uscire da ogni amplesso

con rinnovata verginità e sembra che la mattina non si ricordi minimamente della violenza che le è stata usata durante la notte.

Ma lasciamo da parte questa immagine scabrosa e di sapore mitologico non del tutto convincente. La massima che entra qui effettivamente in azione è, a ogni modo, «*Non ci deve essere nulla di inutilizzabile*». La sua formulazione positiva imperativa: «*Rendi tutto utilizzabile!*» In un certo senso l'ontologia economica è dunque al tempo stesso un'etica; un'etica che si propone il compito di redimere il caos del mondo dalla sua condizione di materia prima, di «peccaminosità», di «improprietà», che mira dunque a trasformare l'«improprio» in «vero e proprio», il caos in un vero cosmo di prodotti - insomma di instaurare una età dell'oro di prodotti finiti, così che alla «fine dei giorni il caos sia divenuto una struttura apollinea completamente levitata e soffusa d'ardore con milioni di forme mature, belle, auree».¹⁴

Già i termini impiegati lasciano capire che l'ontologia economica è anche una dottrina della giustificazione: ciò che prima esisteva quale mondo soltanto contingente, non finito, è ormai *giustificato*, perché il mondo si rivela essere il materiale indispensabile della produzione e dei prodotti finiti. E con ciò è giustificata anche l'esistenza dell'uomo produttore stesso, perché, senza il lavoro compiuto da questi con il sudore della sua fronte, la trasformazione e la redenzione del mondo non potrebbero effettuarsi. Dunque, secondo i teorici dell'ontologia economica la nostra missione è di «riportare il mondo a se stesso» e, per condurlo a questo suo destino, portarlo con noi: negli altiforni, nelle fabbriche, nelle centrali elettriche, nelle pile atomiche, nelle stazioni radio e televisive. Queste sono le «case dell'essere», in cui l'uomo cerca di sottoporre alla trasformazione il mondo nella sua totalità; un compito di tale mostruosità, che la classica definizione di *homo faber* non si attaglia ormai più a quest'uomo colto dalla febbre della trasformazione. Il classico *homo faber* si era limitato a impiegare porzioni di mondo per creare il suo proprio mondo, non previsto dal mondo stesso, e vi aveva veduto il suo destino e la sua libertà. Ciò che non gli occorreva per il suo compito lo lasciava intatto.

Mentre l'uomo d'oggi, nel mondo preso nel suo insieme, non vede *eo ipso* altro che materiale; e impone nuovi bisogni a se stesso piuttosto che lasciare dell'essente intatto e inutilizzato; e vuole rielaborare, trasformare, «finire» il mondo nella sua totalità. La sua pretesa non è affatto più limitata, meno universale, di quella delle religioni e dei sistemi filosofici. Egli è il fabbro dell'essere; o perlomeno il suo pastore.

Probabilmente ci si stupirà di incontrare queste espressioni heideggeriane in un contesto che certo a Heidegger non somiglia; e certo enorme è la differenza tra «pastore» e «fabbro», tra Heidegger che assegna come «casa» all'«essere» il «linguaggio»¹⁵ e l'ontologia economica che colloca il mondo nelle sunnominated case di trasformazione, di pena e di macellazione. Ma non si può negare che ci sia qualche cosa di comune: ossia il singolarissimo presupposto fondamentale che *l'essere abbia bisogno del nostro aiuto*, che, di per sé, abbia necessità di trovare una casa, che senza di noi non possa vivere nemmeno un istante, che non possa venir a capo di se stesso, che debba trovare albergo e rifugio presso di noi. Nell'uno e nell'altro caso ci si sforza di procurare all'«idealismo» (nel senso della nostra definizione) una radice realistica e una giustificazione: e ciò attribuendo al mondo o all'essere stesso il bisogno di diventare il *mio* mondo. Alla radice di tutte e due le filosofie sta il desiderio di procurare all'uomo una missione metafisica, di dargli a intendere che ha un compito; oppure di giustificare *ex post*, quale compito, ciò che fa comunque. Certamente questo desiderio è tutt'altro che incomprensibile. In tutti e due i casi si tratta di disperate proteste contro l'odierna «posizione dell'uomo nel cosmo» o, più esattamente: contro il fatto che l'uomo *non* ha una posizione nel cosmo, che egli, degradato dal naturalismo a una porzione di natura tra miliardi di altre porzioni di natura, è stato privato dell'illusione del suo privilegio antropocentrico. Tutte e due le filosofie provano quant'è indicibilmente difficile essere all'altezza di questa assenza di privilegi, sopportarla; perché in ambedue si compie il tentativo di far entrare di soppiatto dalla porta di servizio una posizione privilegiata, una missione, una *indispensabilità dell'uomo per il mondo*. Il «pastore» è appunto il centro del gregge;

in quanto tale non è, egli stesso, una pecora. Se l'uomo è «pastore dell'essere» o del mondo, allora «è» anche, non soltanto nello stesso senso del mondo, ma in un altro senso speciale; e il blasone del suo onore metafisico risplende di nuovo. Lo stesso vale per il «fabbro del mondo». In tutte e due le filosofie si tratta di un *antropocentrismo pudibondo*, di un nuovo genere di antropocentrismo, perché non si asserisce, a dir il vero, che il mondo ci sia per l'uomo, ma, al contrario, che *l'uomo c'è per il mondo*. In ambedue il ruolo assegnato all'uomo è quello di un *altruista cosmico*, quello di un *manager cosmico*, a cui non appartiene personalmente ciò a cui provvede, e a cui sta a cuore soltanto il bene del mondo e dell'essere.

Ma per quanto affascinante possa essere constatare che filosofie d'oggi tanto disparate condividono, in quanto filosofie *di oggi*, tesi fondamentali che non hanno in comune con nessuna filosofia precedente - per il nostro tema è determinante, com'è ovvio, soltanto l'ontologia economica: cioè la persuasione che il mondo, così com'è, non è un mondo finito, non è un mondo vero, che propriamente non è ancora; che esso diventa vero e veramente essente soltanto quando, rielaborato, finito e messo in circolazione da noi, viene fatto sparire *in quanto* mondo.

Per questa filosofia è un pensiero addirittura insopportabile che ci siano avvenimenti che sorgano per nulla, si svolgano e svaniscano di nuovo nel nulla, senza essere utilizzati, senza venir rielaborati, senza venir messi in circolazione, senza che nessuno ne approfitti, anonimi; allo stesso modo come per noi sarebbe, per esempio, insopportabile il pensiero che ci possano essere forse in qualche luogo campi di grano o frutteti i cui frutti maturano e marciscono senza venir raccolti. Ciò che solamente è, è come se non fosse. Ciò che solamente è, è sprecato. Se deve essere, deve venir raccolto. E questo raccolto, il raccolto degli eventi e della storia, ha luogo in gran parte nelle trasmissioni: il morente, se è trasmesso, è salvo; la disfatta, se moltiplicata, è vinta; la

preghiera solitaria, se riprodotta milioni di volte, è esaudita. Solo ora, soltanto qui essi *sono*. Ma quel che sono stati, prima di essere diventati comuni svanisce nell'apparenza insussistente.

24. I fantasmi non sono soltanto matrici dell'esperienza del mondo, ma matrici del mondo stesso.

La realtà consiste nella riproduzione delle sue riproduzioni

«Realmente essente», nel senso dell'ontologia economica, non è dunque né il singolo, né la natura; ma soltanto la somma dei prodotti finiti esistenti in serie di riproduzioni. Carattere essenziale di tali prodotti è che cercano di essere esclusivamente la loro prestazione (il soddisfacimento delle richieste); di consistere esclusivamente in quella qualità che li rende smerciabili e utilizzabili. Nessun prodotto raggiunge del tutto questa meta; se non altro per il loro volume, il loro peso, le necessità della manutenzione, tutti trascinano con sé un carico di peccati, costituiti dagli attributi che non sono richiesti dalla domanda e che l'acquirente deve accettare per sovrammercato. Volendo usare un paragone irriverente, tutti sembrano vergognarsi, come l'anima, di essere vincolati a un corpo, di appartenere alla natura. L'ideale a cui aspirano è di ridurre il residuo corporeo a un minimo infinitesimale, di raggiungere una esistenza in certo qual modo angelica.¹⁶

Ciò non è vero soltanto a proposito dei prodotti fisici, ma di tutti i prodotti; non soltanto a proposito della materia fisica, con cui vengono fabbricati i prodotti fisici, ma di qualsiasi sostanza venga lavorata. Dunque anche della sostanza che viene elaborata nelle «trasmissioni», cioè degli *avvenimenti*.

Come avvengono «in natura» e in quanto avvenimenti singoli, non hanno alcun valore; sono materia prima; trascinano con sé un carico inutilizzabile di peccati, di attributi; non possono «passare» la censura dell'ontologia economica. Per acquistare un valore qualsiasi devono venir moltiplicati e, dato che la moltiplicazione allo stato grezzo non avrebbe senso, prima di tutto devono, in certo qual modo, «*venirpassati*» e setacciati. Soltanto dopo setacciati hanno valore. La domanda che cosa o come l'avvenimento sia o sia stato «in verità» non è una domanda pertinente, dato che si tratta di una merce. Nemmeno a proposito della marmellata pronta per l'uso si domanda quali frutti siano stati passati originariamente al

setaccio, per farne uscire la marmellata. Anzi se il prodotto funziona quando lo si impiega, se mostra di essere ciò di cui si ha bisogno, e se dà buona prova di sé, perché è tutto utilizzabile, senza residui, si giudica: «questo è il vero».

Gli avvenimenti che pervengono «setacciati» in veste di trasmissioni radiofoniche e televisive corrispondono perfettamente a tale concezione della verità del prodotto e della merce, ossia alla concezione della *buona prova*. Non c'è peso morto di cui siano gravate e nulla a cui i consumatori debbano assoggettarsi per sovrammercato; né strade, né sforzi, né pericoli. Anzi la perfezione è tale, che persino *dopo* il consumo non rimane alcun residuo, né un nocciolo, né un pelo, né un osso. Non rimane nemmeno il prodotto stesso, come il libro, per esempio, dopo la lettura. Il bene di consumo si è esaurito nel consumo, come una pillola, ossia è sparito. A prescindere dall'effetto invisibile, consistente nel fatto che, per opera della merce, il consumatore è stato ridotto un'altra volta ancora a uomo di massa, tutto è come prima. Non occorre rimettere nulla a posto, non occorre lavare nulla; non è accaduto nulla, non rimane nulla; l'assenza di conseguenze è totale. Il pericolo che si richieda al consumatore un indesiderato immagazzinamento di beni culturali è evitato con cura. Nessuna cultura incombe minacciosa.

Ma la descrizione è ancora insufficiente. Non soltanto il nostro pane è un prodotto artificiale, ma lo è anche la sua materia prima, il grano, il quale, sebbene cresca ancora, cresce però già in quel dato modo e di quella data specie che siano i più favorevoli per il suo impiego nella produzione. Per la cultura, e soprattutto per la produzione di massa odierna, è essenziale non soltanto elaborare successivamente la materia offerta dal destino, ma fornire sin dall'inizio un preciso *indirizzo* alla materia stessa. Effettivamente non c'è produzione che non cerchi di intervenire *quanto più presto possibile* sulla materia stessa, che non cerchi cioè di non lasciarle il tempo di essere «soltanto materia prima»; e che non si sforzi di sottoporla a controllo e di fare del suo divenire il primo stadio della produzione. E ciò vale anche per il settore di produzione «trasmissioni». La loro materia prima consiste in gran parte di

avvenimenti. Perciò si cerca di coltivare già questi, ossia di farli accadere in modo che siano *fit* per la loro funzione di prodotti finiti, di conferire loro il più presto possibile, o già preventivamente, la *massima idoneità possibile alla riproduzione*; ossia di provvedere a che possano servire senza difficoltà da falsariga per la loro riproduzione.

Il reale - il presunto modello - deve quindi venir adeguato alle sue eventuali *riproduzioni*, *deve venir trasformato sul modello delle sue riproduzioni*. Gli avvenimenti del giorno devono conformarsi preventivamente alle loro copie. Effettivamente già ora innumerevoli avvenimenti accadono così come accadono soltanto per poter essere utilizzati in quanto trasmissioni; anzi ci sono avvenimenti che accadono esclusivamente perché sono desiderati o necessari *in quanto* trasmissioni. In questi casi non è più possibile giudicare dove cessa la realtà e incomincia il gioco. « Se i giudici, i testimoni e gli avvocati... devono svolgere la loro attività con la consapevolezza del fatto che forse dieci milioni di persone li stanno a guardare, la tentazione di recitare diventa, per forza, irresistibile» (dichiarazione del giudice Medina, citata dal «New York Herald» del 13 settembre 1954). Anzi la domanda dove cessi la realtà e dove incominci il gioco è sbagliata già di per sé: perché radio, video e consumo di fantasmi sono essi stessi realtà sociali di tale mole che possono gareggiare con la maggior parte delle altre realtà di oggi e che essi stessi stabiliscono «che cosa realmente è», «come è accaduto realmente». I versi di Karl Kraus, con cui egli credeva di stigmatizzare uno scandalo:

In principio era la stampa
e poi apparve il mondo

sono diventati ormai innocui. Perché oggi si dovrebbe dire:

In principio era la trasmissione,
per essa accade il mondo.

D'altronde questo rapporto invertito, per non dire perverso, tra

modello e riproduzione, non ci è del tutto sconosciuto; i modelli: le reali stelle del cinema non hanno alcun valore in confronto alle loro mille proiezioni; e le stelle «reali», quelle che vanno in giro per Hollywood in carne e ossa, sono ormai soltanto i miseri spettri delle loro riproduzioni, spettri che tentano invano di mantenersi all'altezza dei loro «primi piani».

Molti avvenimenti hanno assunto ormai un carattere simile: le partite di calcio, i processi, persino le dimostrazioni politiche, che, a dire il vero, sono diventati ormai irrilevanti e irreali in confronto alle loro trasmissioni, udite e viste da milioni di persone; o che, a ogni modo, sarebbero irrilevanti e irreali, se la loro fattura non fosse già determinata dalla circostanza che vengono riprodotte e trasmesse. Invece di essere destinate ai presunti partecipanti originali o ascoltatori originali, lo sono *già preventivamente* ai milioni di ascoltatori e spettatori delle riproduzioni. Molte non sono tanto importanti da meritare di essere trasmesse, ma diventano importanti soltanto per opera della trasmissione, solo per opera di questa acquistano realtà storica, vengono arrangiate soltanto perché la trasmissione è importante. *Theatrum mundi*.

La «realtà originale» non è dunque oggi, in vastissima misura, niente altro che un pretesto per le sue copie. E l'uomo odierno, già ridotto copia egli stesso, non prova alcun interesse a partecipare «realmente» a questi «originali», come il lettore non ha interesse ad avere tra le mani il «piombo tipografico» della pagina del libro, o l'abitatore della caverna platonica non aspira ad appropriarsi dell'idea.¹⁷

Eccoci dunque qui seduti, noi che apparteniamo alla confraternita del Linceo odierno, «nati per vedere, adibiti a guardare», e guardiamo. Ma non sembra che Linceo sia il nostro patrono, il nostro modello. E non guardiamo come *lui*; ma come il ragno, perché non usciamo di casa, perché stiamo in agguato ad attendere che la preda ci caschi nella rete. La nostra casa è diventata una trappola. Solo quel che vi incappa è mondo per noi. All'esterno, nulla.

Eccoci qui seduti e un minuzzolo di mondo vola nella nostra rete ed è nostro.

Ma quel che ci è volato nella rete non è venuto volando, ci è stato buttato, e non era un minuzzolo di mondo, bensì un fantasma, e il fantasma non era una riproduzione del mondo, bensì la copia tirata da una matrice. E questa copia è *nostra* soltanto perché ora deve diventare la nostra matrice, perché dobbiamo trasformarci conformandoci alla sua immagine. E ci dobbiamo trasformare, affinché non possiamo chiamare «*nostro*» niente altro e non possiamo avere nessun altro mondo all'infuori di essa.

Eccoci qui seduti, dunque, di fronte alla copia, la quale afferma di essere un fantasma, il quale afferma di essere una riproduzione, la quale afferma di essere il mondo. E la ingurgitiamo e diventiamo suoi simili.

Se, peraltro, ci fosse tra di noi uno che avesse ancora natura di Linceo: «nato per vedere, adibito a guardare», e cercasse di liberarsi di questo inganno e si mettesse in cammino per poter realmente «guardare lontano» e «vedere da vicino» - rinunciarebbe ben presto alla sua ricerca e tornerebbe indietro truffato del tutto. Perché fuori non troverebbe ormai niente altro che i modelli di quelle immagini che dovevano conferire un'impronta stereotipa alla sua anima; niente altro che i modelli ricalcati su quelle immagini, niente altro che le matrici occorrenti alla fabbricazione di queste matrici. E se gli si domandasse che ne è realmente della realtà, risponderebbe che la sua destinazione non è ormai altro che diventare realmente reale nella irrealtà delle copie.

5.

Un tuffo in questioni di ordine più generale

Lasciatemi sembrare, fino a che non divento
(Mignon)¹

Lasciatemi diventare, fino a che non sembro
(A.)

25. Cinque conseguenze:

Il mondo è «su misura».

Il mondo scompare.

Il mondo è postideologico.

Vengono foggiate sempre soltanto quelli che sono già foggiate.

L'esistenza in questo mondo non è libera

Riassumiamo ancora una volta l'opera delle matrici: Come abbiamo visto, le matrici foggiano in due direzioni:

1) Foggiano gli avvenimenti reali: che hanno luogo già preventivamente *come* falsariga della riproduzione, perché realtà sociale spetta loro soltanto quando sono riprodotti; perché soltanto quando sono riprodotti diventano «reali».

2) Questa realtà foggia poi, dal canto suo (come «matrice figlia»)² l'anima dei consumatori.

Se gli avvenimenti che hanno luogo sono foggiate preventivamente; e se, d'altra parte, il consumatore, foggiate preventivamente, è bell'e pronto, cioè disposto a ricevere la merce, ne derivano le cinque conseguenze seguenti, che determinano il carattere della nostra epoca:

1. *Il mondo «è su misura»* per l'uomo; l'uomo per il mondo; così come il guanto per la mano, la mano per il guanto; i pantaloni per il

corpo, il corpo per i pantaloni.

C'è una locuzione corrente per indicare certi prodotti (o persone): «confezioni comperate bell'e fatte». Ma il nostro confronto con capi di vestiario mira a qualche cosa di diverso; a qualche cosa che va più in profondità: cioè alla determinazione della classe di oggetti a cui appartiene il mondo odierno.

Infatti, carattere essenziale del vestiario - e questo carattere ne fa una classe a sé stante - è che non ci «sta di fronte», ma che ci «sta», e anzi così a pennello, così calzante, così *senza resistenza* che, mentre lo usiamo, non costituisce per noi «oggetto» di sensazione o di esperienza.

Com'è noto, Dilthey ha assunto il dato di fatto della «resistenza» quale argomento per la «realtà del mondo esterno». Il rapporto dell'uomo con il mondo consiste in uno scontro e in una frizione più o meno continua, non in un riferimento neutrale a un qualche cosa (che, secondo Descartes, potrebbe rivelarsi anche un fantasma a cui ci si è fatto credere); pertanto è straordinariamente importante mettere in rilievo il «carattere di resistenza» del mondo.

Tanto più importante, in quanto tutte le attività dell'uomo possono venir fatte derivare da questa circostanza: cioè possono costituire tentativi sempre rinnovati di ridurre al minimo la frizione tra mondo e uomo, tentativi quindi di costruire un mondo che si «adatti» meglio all'uomo o persino che gli si «adatti» senz'altro, cioè come un capo di vestiario.

E ora, a quanto pare, siamo prossimi a questa meta, come mai prima d'oggi. A ogni modo l'adeguamento dell'uomo al mondo e quello del mondo all'uomo è ora così completo che la «resistenza» del mondo non è più percepibile; che

II. *Il mondo scompare in quanto mondo.* Questa nuova formula mostra, evidentemente, che persino il nostro riferimento alla classe di oggetti «vestiario» può servire soltanto da riferimento provvisorio. Perché, se è carattere specifico del vestiario di non essere percepibile quale oggetto, esso non sparisce però effettivamente nell'uso. Effettivamente scompaiono soltanto gli oggetti di un'unica classe: quella dei *generi commestibili*, che non esistono se non allo scopo di venir annientati, ossia assorbiti: e il

mondo trasmesso appartiene a questa classe.

L'idea di un mondo che, nella sua totalità, appartenga a questa classe non è nuova. In forma di fantasia materialistica di un'età dell'oro è anzi antichissima. Il suo nome è «*Paese della Cuccagna*».

Il Paese della Cuccagna, come ben si sa, è *tutto commestibile*; non contiene residui non mangerecci. E l'ultima «resistenza», rappresentata di solito dalla distanza nello spazio o dalla distanza pecuniaria tra merce e consumatore, vi è pure annullata, perché gli oggetti, i «piccioni arrosto», si «spediscono» da sé, cioè volano nelle bocche già spalancate a riceverli. Dato che i pezzi che costituiscono questo tipo di mondo non hanno altro scopo se non quello di essere incorporati, divorati e assimilati, la ragione d'esistenza del mondo della Cuccagna consiste esclusivamente nel *perdere il suo carattere di oggetto*; ossia di non esserci *come* mondo.

E con ciò è descritto il mondo «trasmesso» del giorno d'oggi. Quando questo vola nei nostri occhi o nelle nostre orecchie, esso deve entrare in noi senza resistenza per dissolversi in noi; per diventare nostro, anzi persino «*noi stessi*».³

III . *Il nostro mondo odierno* è «*postideologico*», cioè: non ha bisogno di ideologie. Con ciò si vuol dire che non è necessario arrangiare retrospettivamente false concezioni del mondo, in contraddizione con il mondo, cioè ideologie, perché gli avvenimenti del mondo si svolgono già di per sé come uno spettacolo arrangiato. *Dove la menzogna, a forza di mentire, diventa verità, la menzogna esplicita è superflua.*

Ciò che si svolge qui è, in certo qual modo, il rovescio di ciò che Marx aveva profetizzato quando, nella sua speculazione escatologica sulla verità, sperava in una condizione postideologica: mentre egli aveva contato che sarebbe stata la verità realizzata a por fine alla filosofia (e ciò significava per lui *eo ipso*: alla «ideologia»), si è realizzata invece la menzogna trionfante; e ciò che ha reso superflua l'ideologia esplicita è il fatto che affermazioni menzognere sul mondo sono diventate «mondo».

Naturalmente l'asserzione che «mondo» e «concezione del mondo», che realtà e interpretazione della realtà non debbano più essere due entità distinte appare molto singolare. Ma la singolarità

sparisce tosto se la si considera in connessione con altri fenomeni analoghi del nostro tempo. Per esempio con quello che pane e fette di pane non sono più due cose distinte (poiché si vende il pane già affettato). Come non possiamo cuocere e tagliare a casa il pane già cotto e tagliato, così non possiamo arrangiare ideologicamente di bel nuovo o interpretare gli avvenimenti che ci pervengono già ideologicamente «pretagliati», preinterpretati e arrangiati; oppure non possiamo «immaginarci» di bel nuovo a modo nostro ciò che avviene *ab ovo* quale «immagine». Dico: non *possiamo*: perché un secondo arrangiamento non soltanto è superfluo, è ineffettuabile.

Questo «non potere» è un tipo singolarissimo di incapacità; del tutto nuovo:

Se prima non eravamo in grado di afferrare o di interpretare questa o quella porzione di mondo, ciò avveniva perché l'oggetto ci sfuggiva o ci opponeva una resistenza che non potevamo infrangere. Abbiamo già visto che qui non si può parlare di una resistenza del genere. Ma, strano a dirsi, è proprio questa *manca*za di resistenza del mondo trasmesso che impedisce di afferrarlo e di interpretarlo. O, forse, non è poi tanto strano: non afferriamo la pillola liscia che scivola giù senza resistenza; afferriamo invece il pezzo di carne che dobbiamo prima masticare. Ma il mondo «che penetra facilmente» somiglia alla pillola. Oppure, per servirci di un'altra immagine: si rende troppo facile (in certo qual modo una *réalité trop facile* analoga alle *femmes faciles*), è troppo premuroso, e nel momento stesso in cui si presenta si è già concesso, quindi non arriviamo nemmeno a «prenderlo» propriamente; e tanto meno a dover mettere dell'impegno per afferrarlo e afferrarne il senso.

IV. *Vengono foggiate sempre quelli che sono già foggiate.* Se il dualismo, di solito ovviamente presupposto, è superato nel mondo trasmesso, lo è anche per noi, consumatori del mondo foggato in anticipo. E' inerente al conformismo odierno che l'uomo «si adatti» al mondo, allo stesso modo com'è inerente che il mondo «si adatti» all'uomo; cioè la distinzione tra una prima condizione del consumatore, in cui egli rappresenta una *tabula rasa*, e un processo mediante il quale la visione del mondo viene impressa su questa

lastra si è resa superflua. Il consumatore è sempre già predefinito, è sempre già pronto a ricevere il modello, è sempre già maturo per la matrice; corrisponde già sempre, più o meno, alla forma che gli verrà impressa. Ogni singola anima è adattata alla matrice, in certo qual modo come un incavo al rilievo che gli corrisponde; e come lo stampo non lascia la sua «impronta» sull'anima e tanto meno la incide, perché l'anima è appunto già appositamente tagliata sulla sua misura così l'anima non lascia tracce sulla matrice, perché questa porta già le tracce predisposte.

Il rapporto reciproco tra uomo e mondo, e viceversa, è dunque una faccenda che si svolge tra due entità preformate, è un va e vieni tra la realtà foggata da una matrice e il consumatore foggato da una matrice; è quindi una faccenda assolutamente spettrale, perché degli spettri (creati da spettri) vi commerciano con altrettanti spettri. Tuttavia non si può certo affermare che questa spettralità renda la vita irrealistica. Essa è anzi spaventosamente reale. Sì, realmente spaventosa.

V. Quindi l'esistenza nel mondo postideologico del Paese della Cuccagna manca totalmente di libertà.

Per quanto sia innegabile che migliaia di avvenimenti e di porzioni di mondo, da cui i nostri antenati erano rimasti esclusi, ci volano oggi negli occhi e nelle orecchie; anzi che ci è persino concesso di scegliere quali fantasmi vogliamo farci pervenire - tuttavia siamo truffati, perché, una volta effettuata la consegna, siamo in potere di quanto ci è stato consegnato, perché ci è tolta la libertà di approfondirne la conoscenza, di prendere posizione nei suoi confronti. E truffati allo stesso modo, come lo siamo da quei dischi fonografici che non ci presentano solo questa o quella musica, ma insieme anche gli applausi o le interruzioni capricciose, in cui dobbiamo ravvisare i nostri propri applausi e le nostre proprie interruzioni. Questi dischi, dal momento che non ci offrono soltanto l'oggetto, ma anche la nostra reazione di fronte all'oggetto, *ci forniscono noi stessi*.

Quel che avviene spudoratamente in questi dischi può avvenire un po' più discretamente in altre trasmissioni, ma la differenza sta solo nel grado di evidenza; la stessa cosa avviene in ogni

trasmissione: non esiste fantasma trasmesso in cui non sia già insito, elemento integrante e indissolubile, il suo «senso», cioè ciò che dobbiamo pensare di lui e i sentimenti che deve suscitare in noi; non ce n'è uno che non ci fornisca insieme, «in aggiunta», la reazione che si richiede da noi. Cosa di cui, naturalmente, non ci rendiamo conto. E ciò perché la quotidiana, incessante ipernutrizione a base di fantasmi che si presentano in veste di «mondo» ci impedisce sempre di provare fame di interpretazione, di interpretazione personale; e perché, quanto più veniamo rimpinzati di mondo arrangiato, tanto più dimentichiamo questa fame.

Ma il fatto che la mancanza di libertà ci appare ovvia, che non la sentiamo affatto *come* mancanza di libertà; o che, semmai, ci appare soave e comoda, non rende la condizione meno funesta. Al contrario, in un certo senso, è più funesta di qualsiasi privazione di libertà che sia palese e riconoscibile per tale: perché il terrorismo procede in punta di piedi, perché esclude ogni idea di un'altra condizione possibile, ogni idea di opposizione.

Abbiamo fatto precedere la nostra trattazione da una favola: la favola del re che regalò carrozza e cavalli al figlio che vagabondava per il paese contro la sua volontà e che accompagnò il dono con le parole: «Ora non hai più bisogno di andare a piedi». Il significato di quelle parole era: «Ora non ti è più consentito», la loro conseguenza però «Ora non puoi più farlo»:

Dunque, a quanto pare, abbiamo felicemente raggiunto questo «non potere».

26. La difesa tragicomica.

L'uomo odierno si crea resistenze artificiali a scopo voluttuario

Abbiamo detto: Il Paese della Cuccagna ci perviene in una versione già elaborata, pronta per l'uso, pertanto ci si impedisce di rielaborarlo per conto nostro.

Ma, per quanto comodo, questo impedimento non è sopportabile e accettabile senz'altro. In fin dei conti siamo esseri

bisognosi per natura; per costituzione, dunque, non siamo fatti per un mondo fatto su misura per una esistenza da Paese della Cuccagna; siamo anzi fatti per appagare le nostre necessità, per procacciarci quel che ci manca; per acconciare gli oggetti grezzi e renitenti prima che e *affinché* ci « si adattino». *Non siamo nati soltanto con il bisogno di essere sazi, ma con il «secondo bisogno» di faticare per saziarci.* Non ci è insopportabile soltanto vivere senza cibo, ma anche senza procacciarcelo.

Com'è naturale, di solito non sappiamo nulla di questo «secondo bisogno». Ma se veniamo esclusi dal suo soddisfacimento; se veniamo appagati in modo che l'appagamento del primo bisogno non sia più il risultato della nostra personale attività, allora ci sentiamo defraudati non del «frutto del nostro lavoro», *ma del «lavoro per il nostro frutto»*; allora non sappiamo che fare di noi stessi, perché quel che ci aspettiamo dalla vita è che consista in gran parte nel procacciamento dei mezzi di sussistenza - insomma: allora si fa sentire prepotente il «secondo bisogno», la «seconda fame»: non fame di preda, ma di fatica; non di pane, ma del suo procacciamento; non di uno scopo, ma della strada da compiere per ottenerlo, strada che diventa ora scopo.

E' cosa ben nota che tra le persone esenti da fatica dei ceti «oziosi» è sempre scoppiata la «*brama di fatica*». E né chi si dedicava alla caccia alla volpe, né il pescatore domenicale ambivano trofei; comunque non in primo luogo; erano invece bramosi di procacciare. Non andavano a caccia di preda, ma della possibilità di cacciare. E quando ammazzavano la volpe, il cervo o il luccio, ciò avveniva sempre perché non ci si poteva procurare la voluttà di mirare senza bersaglio, né la voluttà di procacciare senza l'animale cacciato. Lo scopo era il pretesto per la fatica e per la strada da compiere.

Oggi questa situazione è diventata generale. E ciò perché oggi (per quanto incredibile ciò possa sembrare) ognuno, anche ogni lavoratore, appartiene alla *leisure class*. Non si fraintenda: con ciò vogliamo dire soltanto che ognuno trova a sua disposizione bell'e pronto ciò di cui ha bisogno per vivere. Persino il più povero raccoglitore di cotone degli Stati del Sud compera i suoi fagioli già

bell'e arrostiti, dunque pronti per l'uso. Anzi, lui più di tutti. Il xix secolo aveva dato rilievo esclusivo al fatto che il lavoratore non partecipa al frutto del proprio lavoro; per quanto ciò sia vero ancor oggi, nel xx secolo, non è meno vero che il lavoratore non partecipa nemmeno al lavoro che gli fornisce a domicilio gli oggetti di consumo (soprattutto quelli di svago), e senza l'accentuazione di questo *pendant* il quadro del nostro secolo sarebbe incompleto. *La vita del lavoratore* - la vita di noi tutti - è *doppiamente alienata: non consiste soltanto di lavoro senza frutto, ma anche di frutto senza lavoro*. «Per mangiare pesci - è un detto molussico - bisogna cacciare lepri, e per mangiare lepri bisogna andare a pescare. Secondo la tradizione non c'è mai stato un cacciatore di lepri che abbia mangiato lepri».

Questa seconda alienazione tra il lavoro e il suo «frutto» è il trauma caratteristico della nostra condizione di abitanti del Paese della Cuccagna. Non fa meraviglia, dunque, se in questa condizione si fa sentire la brama di fatica; il bisogno di mangiare alle volte, o perlomeno una volta, un frutto che si è coltivato personalmente; il bisogno di raggiungere una meta con le proprie gambe; di adoperare un tavolo che si è fabbricato noi stessi; la brama di trovare una resistenza e di far la fatica di vincerla.

E l'uomo odierno appaga questa brama. E lo fa in modo artificiale: cioè si crea apposta o si fa creare resistenze per il gusto di vincerle. *Oggi le resistenze sono diventate prodotti*.

Questo processo non è sconosciuto. Lo sport (che non per caso si è sviluppato parallelamente all'industria) aveva già servito in ampia misura da genere voluttuario di questo tipo. Elevavamo al rango di ostacolo la vetta che non si poteva scalare (che non ci impediva affatto il cammino, che dovevamo anzi raggiungere con un viaggio) *per vincerla e per poter godere la fatica di vincerla*.

Senza confronto più caratteristico per il giorno d'oggi è però quello hobby relativamente recente, che imperversa sotto lo slogan «*do it yourself*»; infatti milioni di persone occupano i loro ozi elevando ostacoli sul proprio cammino: creandosi difficoltà tecniche, rinunciando per divertimento alle *facilities* della nostra epoca, o fabbricando alla meglio da sé gli oggetti che potrebbero

comperare girato l'angolo. Già nel 1941 lavoravo in un'officina in cui si fabbricavano a macchina, in serie, *band weaving looms*, ossia telai a mano, che venivano acquistati da quelle donne che bramavano di assaporare finalmente il piacere del difficile lavoro nelle loro serate libere. Per gli uomini, invece, è una gioia ogni guasto all'impianto elettrico domestico, ogni vite allentata nell'automobile, perché promette loro una dura fatica che addolcirà loro la domenica. E non a caso nei giornali umoristici appare di frequente la figura di colui che smonta l'orologio: il solo metodo che rimane a questo compassionevole figlio della nostra epoca per farsi una volta un oggetto da sé consiste appunto nello smontare un prodotto finito - dato che il mondo dei prodotti finiti non gli offre altra materia prima; e, condannato alla demolizione, dopo aver estratto la «materia prima» dall'oggetto finito, lo ricompone, ricreandolo una seconda volta; e così si procura la piccola gioia di esserselo fatto da sé. Il genere di difficoltà che egli si crea è identico a quello delle parole incrociate, infatti il suo atto creativo consiste semplicemente nel mettere insieme elementi già pronti, alla Hume. E il favore di cui godono questi giochi anche presso gli adulti rientra nello stesso ordine di idee.

Ma gioia perfetta (e avrebbe diritto a questa gioia, perché che colpa ha lui di se stesso, dell'epoca infelice in cui è nato e della meschinità dei suoi tentativi di salvarsi⁵) - gioia perfetta spera di trovarla alla fine della settimana, se può uscire di città in macchina, per accendersi il fuoco da sé con l'aiuto di un qualche arnese nuovo di zecca di «garantito funzionamento primitivo», per arrostitire su questo fuoco, «lui stesso», a somiglianza di Robinson, i *Frankfurter* che ha portato con sé col ghiaccio secco; oppure per montare «lui stesso», come un pioniere, la sua tenda; o addirittura per avvitare «lui stesso» i pezzi di legno con i fori già fatti, che costituiranno il tavolo per la sua radio portatile.

La nostra trattazione ha già spiegato a sufficienza che questo movimento giovanile degli adulti, questa brama di ritornare a uno stadio precedente di produzione, per ritemprarsi e liberarsi dalla fornitura dei prodotti finiti (che è uno dei pochi tratti tragicomici della nostra epoca e che potrebbe fornire l'argomento per una farsa

del giorno d'oggi) non può aver successo. Quei milioni di persone si affannano inutilmente nei loro sforzi. Infatti, com'era ovvio, l'industria si è impossessata di questo movimento di difesa, che essa stessa ha provocato, altrettanto prontamente come di ogni altro movimento che, creando nuovi bisogni, garantisce la vendita di nuovi prodotti. Ancor prima che la mania del *do it yourself* avesse raggiunto il suo culmine, le ditte avevano fabbricato a questo scopo prodotti finiti che costituivano «pezzi di lavoro», come *camping gadgets* e simili: dunque pezzi il cui scopo paradossale era di rendere quanto più agevole possibile la loro attività agli amanti dello hobby, che sentivano l'irresistibile impulso di sfogarsi, creandosi degli ostacoli e facendo da sé. E naturalmente i clienti, che si erano trasformati dall'oggi al domani in artigiani autonomi, non potevano liberarsi immediatamente dell'abitudine profondamente radicata di acquistare quanto veniva annunciato come la cosa «più pratica», che risparmia cioè tempo e fatica: dunque comperavano davvero i prodotti finiti, presumibilmente «più pratici», per la loro nuova attività, e così, com'è ovvio, il godimento del fare da sé andava immediatamente perduto. Infatti avevano in mano tutti i pezzi di costruzione prefabbricati per «fare da sé» e il loro contributo si riduceva a seguire le istruzioni per l'uso, come nei giochi infantili con le scatole di costruzioni; pertanto la loro tenda da pionieri era bell'e montata in un attimo, come in un gioco di prestigio. Non avevano più nulla da fare. Il vuoto li circondava di nuovo. Per fortuna avevano con sé la loro radio, e potevano evocare di nuovo i loro fantasmi, come sempre. Se questa non è «dialettica», non so proprio che cosa significhi la parola.

Il movimento esistente già da tempo, che favorisce la *creative self-expression*, che incoraggia, per esempio, a «dipingere creativamente» o a «scrivere creativamente»,⁴ rientra nello stesso ordine di idee; è un movimento che incoraggia migliaia di individui a produrre personalmente qualche cosa, dopo aver finito il lavoro o di domenica o in età avanzata (all'età in cui non si è più presi in considerazione per un *job*, ma non importa: *life begins at seventy*); ossia a dedicarsi a un'occupazione in cui finalmente

«lavoro» e «frutto del lavoro» formino un nesso visibile. Naturalmente anche questo movimento è una misura adottata contro la continua fornitura di prodotti finiti, soprattutto di immagini del mondo bell'e interpretate; anch'esso è un tentativo di contrabbandare un poco appena di fatica confortante nella sconsolata esistenza del Paese della Cuccagna. Ma, ovviamente, anch'esso è condannato a morire. Non vai nemmeno la pena di osservare che ai seguaci di questo movimento, diventati improvvisamente «creativi» in parte per noia, in parte per motivi igienici, in parte semplicemente perché è ritenuto un *must*, nessuna opera può stare veramente a cuore; che quel che loro importa è soltanto l'espressione in sé. Determinante è il fatto che si insegna a «essere creativi» (*how to get creative*) in corsi collettivi, persino a distanza, per radio; dunque anche gli elementi della creatività vengono forniti a domicilio prefabbricati. Insomma questa tragicommedia non si differenzia per nulla da quella del Robinson artificiale. Anch'essa è una escursione intrapresa dall'uomo antiquato, fornito di tutto il lusso dei prodotti finiti dell'epoca moderna, verso uno stadio antiquato di produzione e di esistenza; un'escursione che, naturalmente, non può mai giungere in porto, perché modo e stile del viaggio contrastano con la meta del viaggio.

27. Ancora una volta: il reale come riproduzione delle sue riproduzioni. La metamorfosi dell'attrice V. in una riproduzione della sua riproduzione

L'affermazione più sconcertante di tutta la nostra trattazione è stata sicuramente la tesi finale, quella cioè che la realtà si svolge oggi avendo di mira le sue riproduzioni, anzi «a loro beneficio»; che essa deve adeguarsi alle sue riproduzioni, poiché a queste spetta la più massiccia realtà sociale, e che, pertanto, diventa una riproduzione delle sue riproduzioni.

Per mostrare che non si tratta di un paradosso teorico, concluderò descrivendo un caso concreto. Il fatto che questo caso - la metamorfosi dell'attrice V. in una riproduzione della sua

riproduzione - non sia un esempio tratto dal campo specifico della radio o della televisione, ma da quello dell'industria cinematografica, non costituisce una differenza essenziale. Già negli ultimi paragrafi avevamo scelto più volte i nostri esempi al di fuori del campo della nostra trattazione originaria, e l'avevamo fatto di proposito; infatti avremmo dato un'idea sbagliata della situazione se avessimo considerato le categorie «fantasma» e «matrice», che sono quelle che sole ci importano, come categorie esclusive della radio e della televisione, dove le avevamo originariamente individuate. Il campo di utilizzazione di queste categorie è molto più ampio; la validità dei nostri risultati molto più generale di quanto avessimo previsto all'inizio dell'indagine particolareggiata.

Cito il mio diario californiano.

1941

Sei mesi or sono, quando il produttore M. vide il provino di V. le disse: «Prima di tutto, mia cara, diventami più "fotogenica", e poi vedremo». Con ciò intendeva dire: prima che tu non abbia utilizzato con migliore successo i nostri fantasmi come matrici, prima che tu non ti sia rimodellata sulla loro falsariga, non ti si può prendere in considerazione come fantasma contempiabile.

E' vero che V. era stata sempre molto orgogliosa del suo aspetto davvero singolare, ma la sua brama di fare la carriera del fantasma si rivelò senza confronto più intensa. Fece ricorso alle ultime riserve finanziarie della sua famiglia, dimenticata da tempo, e dei suoi ex amici, già da tempo diffamati, rinunciò a tutti i piaceri della vita e si dedicò anima e corpo esclusivamente all'impresa di rimodellarsi. E - poiché nessuno può farlo da solo - ricorse all'aiuto di tutti quegli specialisti dell'arte (che costituiscono qui un'intera categoria professionale) che considerano l'uomo reale un materiale scadente e bisognoso di miglioramento, il fantasma invece quel che si deve essere; insomma di tutti quelli che traggono il loro pane quotidiano dalla differenza tra realtà e fantasma, e che hanno basato i loro affari sulla folle brama di coloro che, come V., desiderano eliminare questa differenza. V. incominciò quindi a fare la spola dall'istituto

di bellezza al massaggiatore, dal massaggiatore all'istituto di bellezza; si affidò a specialisti per le cure dimagranti e per la cura delle zampe di gallina, persino al bisturi del chirurgo - per la sua rovina, come io giuravo, e per la prosperità di quelli; si fece rimaneggiare per tutti i versi e da tutti i lati; dormiva tante ore obbligatorie controllate con l'orologio, ora nell'una ora nell'altra posizione; invece che mangiare di gusto, pesava sulla bilancia le foglie di insalata; invece che sorridere a me, sorrideva allo specchio; invece che sorridere di piacere, sorrideva per dovere - insomma mai in tutta la sua vita aveva lavorato tanto faticosamente; e dubito proprio che i riti di iniziazione a cui si dovevano sottoporre le fanciulle dei Vedda fossero più crudeli di quelli a cui doveva sottoporsi V. allo scopo di venir solennemente accolta nel mondo dei fantasmi. Niente di strano, dunque, se ben presto diventò nervosa, per non dire insopportabile, se cominciò a vendicarsi sul mondo circostante, come se godesse già dei privilegi di un fantasma, anzi se ci ignorava e ci trattava come se fossimo aria, benché aria che ella aveva diritto di ispirare ed espirare. Dopo aver condotto questa vita per sei mesi, ed essersi fatta rimaneggiare la sua persona originaria, finché non ne rimase proprio più nulla, ne emerse inopinatamente abbagliante la persona nuova, il fantasma - l'epifania si è compiuta all'incirca quindici giorni or sono. Si recò allora per la seconda volta dal suo mercante di fantasmi. Veramente non è esatto dire che fosse *lei* ad andarci. Con le sue nuove chiome, il suo nuovo naso, il suo nuovo personale, la sua nuova camminatura, il suo nuovo sorriso (o piuttosto con chiome vecchie, che è tanto che si vedono, con un naso e un sorriso come si vedono dappertutto) era un prodotto finito, un articolo indeterminato, era tutt'un'altra: «Tutte le altre».⁵ «Tanto meglio», disse lei e aveva certo ragione. Perché, come raccontò dopo il suo secondo provino, le era parso subito un sintomo favorevole che il mercante di fantasmi non l'avesse riconosciuta e (se quest'espressione non è ormai fuori luogo) la sua «coscienza di sé» ne era stata grandemente incoraggiata durante l'esame. E oggi, quindici giorni dopo, ecco, oggi siamo già al punto che è arrivata la notizia, l'inverosimile è avvenuto, il nuovo provino è stato accettato benevolmente, il

sogno della sua vita si è realizzato, e la realizzazione le verrà confermata con un contratto. In altre parole: *si è elevata al rango di matrice di matrici*, le è consentito di servire da matrice di quelle immagini cinematografiche che, a loro volta, serviranno da matrici del nostro gusto. Com'è naturale, afferma di esserne pazzamente felice. Non so bene. Il processo di rimodellamento ha prodotto tali guasti in lei, che mi è difficile affermare che sia *lei* a essere felice. L'altra, quella nuova, lo è forse; ma quella non la conosco, e di quella ne posso fare a meno. E poiché ormai esiste soltanto quella, poiché la ragazza che cammina per la strada accanto a me si muove già come quella che è stata accettata nel provino e così come ci si aspetta che si muova nelle immagini future; poiché è diventata già oggi la copia della sua immagine, la riproduzione delle sue future riproduzioni, essa è scomparsa; e il definitivo *goodbye* che, seppure non ha ancora pronunciato, è tuttavia già un fatto compiuto, è probabilmente una questione di giorni.

28. Non chi considera, ma chi è considerato è considerevole

Sebbene, come abbiamo già detto, questa metamorfosi non rientri nel campo specifico da cui avevamo tratto in origine i nostri esempi, tuttavia è particolarmente istruttiva, perché ci mostra come all'immagine venga riconosciuto il primato di fronte alla realtà, e ciò in un esempio vivente in cui costituisce il movente di un'azione e perché ci mostra come la trasformazione in un'immagine di matrice avvenga nella vita. Il caso in questione illustra perfettamente la tesi sostenuta nella nostra trattazione, che oggi è considerato «più essente» essere immagine che essere; ragione per cui continuiamo a occuparcene.

Sarebbe troppo facile sbarazzarci della brama di V. di diventare immagine semplicemente con le parole «vanità» o «desiderio di celebrità». Vanità e desiderio di celebrità: il desiderio di essere sulle labbra e negli occhi degli altri e la speranza di essere di più o di essere in genere, mediante questo essere-presso-altri, non spiegano

nulla; anzi sono problemi già di per sé, e molto oscuri.

Come migliaia di altri, V. era cresciuta in un mondo in cui solo i fantasmi (*pictures*) erano considerati importanti, e l'industria dei fantasmi era ritenuta (non a torto) una industria sensazionalmente reale. V. era stata improntata da questo mondo, dalla forza di matrice di questi fantasmi e dal loro prestigio. «Essere» in questo mondo di immagini, ma appunto come non-immagine, come non-modello, era stato un martirio per lei, sin da quand'era piccola, ed era diventato in breve un permanente senso di inferiorità, di nullità. Ci si renda ben conto della eziologia di questo senso di inferiorità, perché è la prima volta che compare nella storia; e (sebbene non sia stato ancora scoperto dalla psicologia dall'individuo che non tratta di altro se non di svariati sentimenti di inferiorità) è oggi la varietà tipica, perché *il mondo esemplare che intimidisce gli incerti non consiste oggi di uomini come noi, ma di fantasmi di uomini*, e persino di oggetti.⁶ Non era al paragone pericoloso dei suoi genitori o dei suoi fratelli, delle sue rivali a scuola o sulla spiaggia, che V. si era sentita inferiore, ma al paragone delle immagini riprodotte. E la sua neurosi non era sintomo di un insufficiente adattamento «sociale», ma - già nell'introduzione abbiamo descritto un caso analogo - era sintomo di un insufficiente adattamento tecnico al mondo delle immagini. Come per un borghese può essere stato un tormento vivere da anonimo non-aristocratico che «non conta» in un mondo esclusivamente aristocratico, allo stesso modo per lei era insopportabile vivere nel mondo dei fantasmi esemplari.⁷ La sensazione di essere una *quantité négligeable*, se non addirittura un nulla, il terrore (se non fosse riuscita a elevarsi al rango di fantasma) di dover constatare un bel giorno di non essere mai esistita, erano per lei una continua sofferenza - insomma: soffriva per la *mancaanza di prestigio ontologico*. Se intraprese la sua battaglia professionale, la sua battaglia per diventare fantasma, lo fece dunque per diventare *più essente*, o almeno soltanto per diventare *essente*. Rovesciando il verso di Mignon: «Lasciatemi sembrare fino a che non divento», avrebbe potuto dire: «Lasciatemi diventare fino a che non sembro». Per poter essere, in quanto apparente.

Non possiamo formulare la sua brama di apparire per essere più chiaramente di quanto ha fatto lei stessa con due o tre lembi di frase buttati là:

Diario

Non appena la metamorfosi le fu riuscita, esclamò (con un disprezzo per la sua vita precedente che dimostrava a quale alto rango ontologico credeva di essere arrivata ora): «Mio Dio, e che cos'ero prima!» Intendeva dire naturalmente: un *nulla*; e un nulla, perché prima era appunto «soltanto stata», «c'era stata soltanto»; sempre soltanto come se stessa, sempre soltanto al singolare, e sempre soltanto là dove per l'appunto era esistita. Perché, dando al concetto una formulazione negativa, non essendo rimaneggiata e non essendo riprodotta, non veniva presa in considerazione come oggetto da essere considerato (guardato): perché non aveva trovato una convalida del suo essere; perché nessun consumatore aveva quietanzato la sua esistenza, perché non c'era stata una pluralità di consumatori che, improntati da lei, avessero confermato *en masse* la sua esistenza. Insomma: non era stata un modello, non era stata merce di massa, non era stata «qualche cosa»; ma in fin dei conti solo un anonimo «qualcuno». E, dato il mondo in cui viveva, aveva ragione; nel mondo di Hollywood, in confronto al rango tenuto nell'«essere» da chi è «qualche cosa», chi è soltanto «qualcuno» è un nulla e non «c'è».

Naturalmente V. non si era espressa con queste parole. Ma alle sue orecchie questi argomenti sarebbero stati *truisms*: ovvietà che è superfluo precisare. E sono effettivamente evidenti se si accetta l'assioma dell'ontologia economica che «ciò che non è rimaneggiato non è», oppure che «la realtà è creata soltanto mediante la riproduzione». E in realtà V. non aveva fatto altro che applicare questi assiomi, la cui verità ella non aveva ragione di mettere in dubbio, dato che nel suo mondo erano accettati incondizionatamente e vi funzionavano senza attrito.

E se non lasciò senza risposta la sua esclamazione: «E che cos'ero prima!», se anzi la punzecchiò perché credeva di aver raggiunto una «vera e propria esistenza» soltanto nel momento in

cui si era espropriata, si era privata del suo io, ciò da parte mia non fu un riconoscimento leale del lavoro che aveva prestato: A colui, che come lei, è finalmente riuscito, con il sudore della sua fronte a essere un «qualche cosa» invece di un «qualcuno», colui che va ancor sempre in giro come semplice «qualcuno» e ne mena persino un certo vanto, deve naturalmente apparire un povero diavolo risibile. E infatti mi derise. «*Tu, con il tuo io!* - mi rispose ironica. - *Chi mai lo richiede?*» E la sua ultima frase, in cui aveva assunto la *richiesta della merce a misura di valore* e a criterio dell'Essere, mi tappò la bocca.

Ho detto che nel mondo delle immagini ella si era sentita come un borghese in un mondo esclusivamente feudale; come «aria», come «nessuno». E realmente, se tento di richiamarmi alla memoria il nuovo stile con cui si presentava, il suo modo di gestire, la cadenza della sua voce, il suo passo, non mi si offre altro confronto che quello con lo *snob* che, riuscito a intrufolarsi nel mondo aristocratico, calca esageratamente la sua appartenenza alla nuova classe. Non è certo un caso se il vocabolo greco che significa «nobile», *ἑσθλός*, deriva dalla sillaba radicale greca di «essere» e indica colui che conta come «essente», il cui grado di essere è più alto di quello degli altri. E il grado di essere di V. era ora più alto di quello degli altri, poiché ora esisteva quale prodotto elaborato, quale presumibile modello di innumerevoli copie, quale merce di massa, mentre prima, nel suo umiliante passato, era stata soltanto materia prima grezza, infelice «singolare», aveva fatto parte degli strati bassi e oscuri, della miserevole plebe dei consumatori.

Naturalmente sembra strano che sia stata la sua ascesa al rango di merce di massa a procurarle la nobiltà. Massa e nobiltà si contraddicono. Ma, sia che diciamo: «La sua ascesa nel mondo delle matrici», in cui ella diventa modello, oppure «ascesa nel mondo delle immagini», oppure «nel mondo delle merci di massa», le espressioni si equivalgono. Perché solo i modelli diventano immagini, e diventano immagini appunto mediante la loro moltiplicazione in serie.⁸

Del resto l'alto rango dei prodotti di massa deriva anche da

un'altra radice: una parte notevole delle merci odierne non esiste propriamente per noi; siamo noi piuttosto che esistiamo per assicurare il proseguimento della loro produzione, in quanto acquirenti e consumatori. Ma se ci crea, o perlomeno si plasma, il nostro bisogno di consumo (e di conseguenza il nostro stile di vita) per farne un mezzo *allo scopo* di smerciare le merci, allora noi siamo soltanto *mezzi*; e, in quanto mezzi, siamo ontologicamente inferiori agli scopi. Ma chi, come V., riesce a elevarsi dall'oscura inferiorità alle altezze luminose, in cui, invece di vivere di beni di consumo, è preso egli stesso in considerazione quale bene di consumo, costui diventa a questo punto degno di considerazione; appartiene ora a un'altra specie di essere.

Nel caso di V. questo esser preso in considerazione, questo diventare considerevole, era specialmente plausibile, perché ora, come parte della Picture Industry, era diventata qualche cosa che doveva realmente venir *considerata* (guardata).

Diario

Ora che la si prende in considerazione per farla considerare (guardare), non può più certo tenere in nessun conto un povero diavolo come me che può rappresentare nel migliore dei casi, ma anche questo ben di rado, un consumatore di fantasmi. L'unione con un essere reale è per un fantasma una vera e propria *mésalliance*, l'unione di una merce con un consumatore è semplicemente «inammissibile». Se V. vorrà trovare compagnia, dovrà cercarla tra i suoi simili, tra i fantasmi; oppure non «dovrà», perché la cerchia dei fantasmi è infatti un mondo a sé (visibile a tutti, ma per nessuno raggiungibile); e ora vi verrà accolta automaticamente. Non c'è dubbio che vi troverà qualcuno che è ugualmente «qualche cosa»; qualche cosa che, come lei, vive esclusivamente per essere considerato (guardato) da tutti; un petto in cui batte ugualmente un cuore di fantasma, con cui potrà essere *un solo* cuore di merce e *una sola* anima di merce e che ora ella giudicherà un *match* «considerevole».

Se quel che conta in questi casi fosse semplicemente l'intelligenza formale, V. sarebbe certo stata in grado di

comprendere quel che intendevo dire; perché l'intelligenza non le manca. Ma comprendere non dipende solo dall'intelletto, dipende anche dalla posizione che si assume. La classe nobiliare a cui ora apparteneva le impediva di capire *ancora* cose del genere: se erano *beyond her*, non lo erano perché fossero *above her*, ma al contrario perché erano *below her*, cioè ella era già troppo in alto perché le fosse *consentito* di capirmi. Perciò sarebbe stato ingiusto rinfacciarle cattiva volontà o essere in collera con lei. Non era *lei* ad agire; faceva solo come gli altri, seguiva la pratica comune. E sarebbe stata presunzione da parte sua voler andare contro-corrente, rifiutare il presupposto che tutti quanti nella sua cerchia accettavano come ovvio; che *diventare merce rappresenta un avanzamento*; e che *essere oggetto di consumo sotto forma di merce costituisce una riprova della propria esistenza*.

Parte terza

Essere senza tempo

A proposito di *En attendant Godot* di Beckett¹

Quegli illuministi a rovescio, i quali ci vogliono persuadere che scoprire l'elemento religioso in ogni testo di valore letterario è più serio che scoprire la letteratura in ogni testo sacro, come facevano i nostri padri, fanno mostra di una straordinaria attività. Hanno appena finito di tormentare con la loro impaziente devozione la grande opera di Kafka, e già cominciano ad affrontare il grottesco di Beckett, per rivestirlo di falsi panni curiali. Forse questa volta si farà in tempo a impedire le interpretazioni errate. Le osservazioni che seguono dimostreranno che non abbiamo nessuna intenzione di negare al lavoro la stima che si merita.

1. Si tratta di una parabola negativa

Tutti i commentatori sono concordi che si tratta di una *parabola*. Ma, mentre si discute accanitamente sull'interpretazione della parabola, nemmeno uno di coloro che discutono *chi* o *che cosa* sia Godot, e che rispondono senza esitare alla domanda (come se vertesse sui primi elementi del nichilismo) «la morte» o «il senso della vita» o «Dio», si è preoccupato di indagare a quale meccanismo ubbidiscano le parabole, e quindi anche la parabola di Beckett. Il meccanismo si chiama «*inversione*». Che cosa significa «inversione»?

Quando Esopo o La Fontaine volevano dire: gli uomini assomigliano alle bestie - mostravano forse uomini simili a bestie? No. Scambiavano invece i due elementi dell'equivalenza, il soggetto e il predicato - e con ciò ottenevano quel divertente effetto di distacco, peculiare delle favole: cioè sostenevano che le bestie sono uomini. Brecht fece lo stesso venticinque anni fa, quando nell'*Opera da tre soldi* volle affermare che i borghesi sono briganti; anch'egli mise il soggetto al posto del predicato e viceversa, presentò cioè i briganti come borghesi. Prima di affrontare la favola di Beckett bisogna aver capito questo *qui prò quo* degli autori di favole. Perché anche Beckett lo impiega. E anzi in maniera raffinatissima.

Perché, per raccontare la favola di quell'esistenza che non conosce più forma o principio, e in cui la vita non sa più come andare avanti, egli distrugge la forma e il principio della favola: ossia la favola distrutta, che non va avanti, diventa la favola adatta a illustrare la vita che non va avanti. Se vogliamo dunque rovesciare l'«inversione» di Beckett, troveremo che la sua parabola senza senso dell'uomo è la parabola dell'uomo senza senso. E' vero:

questa favola non corrisponde più all'ideale formale classico del genere favola. Ma, dato che è la favola di quella vita che non conosce più una «morale», e che non può più venir condensata in forma di favola, il suo difetto e il suo fallimento costituiscono appunto la sua morale; se si permette di essere incongruente, lo fa perché l'incongruenza è il suo argomento; se si concede il lusso di non raccontare più un'«azione», lo fa perché tratta della vita che non agisce; se si arroga il diritto di non offrire più una «storia», lo fa perché mette in scena l'uomo senza storia. Nessuno vorrà negare che gli avvenimenti e i brandelli di discorsi con cui è messa insieme la commedia scaturiscono senza motivo, si interrompono senza motivo o si ripetono semplicemente (persino in modo così subdolo che spesso gli interessati non si accorgono neppure della ripetizione); perché l'assenza di motivi è motivata dall'argomento; e l'argomento è la vita che non conosce più né un motore né dei motivi.

Sebbene sia, in certo qual modo, una *favola negativa*, purtuttavia rimane una favola, come una fotografia di un'eclissi totale di sole rimane una fotografia. Se non altro perché si tiene pur sempre sul piano dell' *astrazione*, anche se non se ne può trarre alcun insegnamento. Se i romanzi degli ultimi centocinquant'anni si erano limitati a riprodurre semplicemente, raccontandola, una vita informe, essa rappresenta l' *assenza di forma in quanto tale*; e non soltanto questo suo tema è astratto, lo sono anche i suoi personaggi: i suoi «eroi» Estragon e Vladimir rappresentano «uomini in generale»; anzi sono «astratti» nel senso più crudele della parola: cioè *abstracti*: sradicati, avulsi. Avulsi dal mondo, non vi hanno più nulla da fare, e non vi trovano quindi più nulla, perciò anche il mondo diventa astratto: perciò sulla scena non vi è più nulla; nulla all'infuori dell'attrezzo allegorico indispensabile per il senso della favola, cioè l'albero al centro, il quale, a riscontro del biblico «albero della vita», rappresenta il mondo come attrezzo permanentemente a disposizione per un eventuale suicidio, oppure l'equivalenza di «vita» e «non impiccarsi». *I due «eroi sono dunque ormai soltanto in vita e non più al mondo* ». E tutto ciò è svolto con una coerenza tanto spietata che, al paragone, altre rappresentazioni

di esistenze avulse dal mondo (e non scarseggiano nella letteratura, nella filosofia e nelle arti figurative contemporanee) appaiono addirittura confortanti. Franz Biberkopf di Dòblin stava pur sempre in mezzo al vortice di quell'agitazione del mondo che non lo concerneva più minimamente; l'agrimensore K. di Kafka tentava pur sempre di penetrare nel suo «castello»; per non parlare dell'antenato della generazione odierna, di Michael Kohlhaas, che continuava a battersi con questo mondo, anche se lo trattava come se fosse il regno kantiano della morale. In qualche modo tutti questi avevano ancora un «mondo»; troppo, e perciò non un mondo determinato, Biberkopf; speranza nel mondo, K.; un mondo fallace, Kohlhaas. Non erano ancora arrivati al non mondo. Soltanto le creature di Beckett vi sono arrivate. Soltanto nelle loro orecchie è ammutolito il frastuono dell'agitazione del mondo che aveva ancora stordito Biberkopf; soltanto esse dimenticano persino di voler penetrare nel castello del mondo; e soltanto esse hanno rinunciato a misurare il mondo con il metro di un mondo diverso. Va da sé che per raffigurare letterariamente o sul palcoscenico questa reale assenza di mondo si richiedono mezzi inusitati. È *venuta a mancare la possibilità di ricorrere all'elemento tragico*, perché dove non c'è mondo non ci può essere *collisione con il mondo*. O più esattamente: la tragicità di questa esistenza consiste nel fatto che neppure la tragedia le viene più concessa, che è sempre anche tutta una farsa (e non soltanto mescolata con la farsa, come la tragedia dei nostri avi): dunque la si può rappresentare soltanto come una farsa: come *una farsa ontologica; non come una commedia*. Ed è quel che fa Beckett.

Già don Chisciotte ci ha mostrato quanto stretto sia il rapporto tra astrazione e farsa. Ma don Chisciotte aveva fatto astrazione solo dal modo di essere del mondo; non dal mondo in quanto tale. Dal punto di vista filosofico, dunque, la farsa di Beckett è «più radicale», egli non crea la situazione farsesca mettendo persone in un mondo o in una situazione non adatta a loro, con cui vengono in collisione, ma «ponendole» senza metterle in nessun posto. Con ciò diventano clown, perché la comicità metafisica dei clown consiste nel confondere per principio quello che è con quello che non è,

nell'inciampare in scalini inesistenti oppure nel trattare gli scalini come se non esistessero. Ma, a differenza di questi clown (di cui fa ancora parte anche Chaplin), che, per destare la continua ilarità, si danno da fare senza posa e si scontrano addirittura per principio con il mondo, gli eroi di Beckett sono clown *pigri o paralizzati*. Per loro non è questo o quell'oggetto che non esiste, ma il mondo nella sua totalità, pertanto non se ne occupano più. Così è già fissato il tipo delle *fabulae personae*, che egli sceglie come rappresentanti dell'umanità odierna; possono essere soltanto *clochards*, esseri estromessi dal disegno del mondo (cioè dallo schema della società borghese); creature che non hanno più nulla da fare, perché non hanno più nulla a che fare con il mondo.

2. Il motto: rimango, dunque aspetto qualche cosa

Più nulla da fare. Da quando, più di vent'anni or sono, Doblin ha rappresentato in Biberkopf l'uomo condannato a non fare, e perciò avulso dal mondo, il «fare», a causa di sviluppi storici di vario genere, è diventato ancora più problematico di allora; non già perché sia aumentato il numero dei disoccupati, il che non è; ma perché milioni di persone che effettivamente fanno ancora qualche cosa hanno la sensazione di «essere fatti fare»: cioè lavorano senza proporsi da sé lo scopo del loro lavoro, o senza poterne nemmeno capire lo scopo; oppure lavorano avendo la consapevolezza di lavorare al proprio suicidio - insomma *siamo condotti per mano a tal punto, che anche il fare è diventato una variante della passività e che persino dove richiede una fatica mortale, o è addirittura mortale, ha assunto la forma di un fare senza scopo o di un non fare*. Nessuno potrà certo negare che Estragon e Vladimir, che non fanno assolutamente nulla, siano i rappresentanti di milioni di uomini attivi.

Sono tanto rappresentativi, è vero, soltanto perché, nonostante la loro inattività e la mancanza di senso della loro esistenza, vogliono tuttavia «continuare», non si elevano quindi al rango di tragici candidati al suicidio. Sono altrettanto lontani dal pathos

rumoroso dei *desperados* della letteratura del XIX secolo, come dall'isterismo dei personaggi di Strindberg. Sono più veri: cioè così privi di pathos e di logica come lo sono appunto i comuni uomini di massa. Perché nemmeno questi la fanno finita, pur vivendo nell'assurdo, e persino quelli tra loro che sono nichilisti vogliono continuare a vivere, perlomeno a «non nonvivere». Persino questa formula di volontà negativa è ancora troppo dottrinarica: giacché, in fin dei conti, gli Estragon e i Vladimir continuano a vivere *perché* vivono senza senso, ossia perché la decisione di non continuare a vivere, la libertà di farla finita, è ormai paralizzata dall'abitudine al non fare o al non fare da sé.² O, infine, senza alcun motivo speciale; continuano a vivere perché ormai ci sono; e perché per vivere non occorre niente altro che esserci.

Dunque la commedia di Beckett tratta di questo genere di «vita»: dell'uomo che rimane perché ormai c'è. Ma ne tratta in un modo che diverge fondamentalmente da tutte le precedenti rappresentazioni letterarie della disperazione.

Il motto che si sarebbe potuto mettere in bocca a tutte le figure di *desperados* (Faust compreso), sarebbe stato: «*Non abbiamo più nulla da aspettare, dunque non restiamo*». Estragon e Vladimir, invece, usano «forme di inversione» di questo tenore: «*Restiamo, - sembrano dire - dunque aspettiamo*». E: «*Aspettiamo, dunque abbiamo qualche cosa da aspettare*».

Questi motti sembrano più positivi di quelli dei loro antenati. Ma sembrano soltanto. Perché è escluso che i due aspettino qualche cosa di determinato. Tant'è vero che devono rammentarsi reciprocamente che aspettano e che cosa aspettano. Realmente, dunque, non aspettano proprio nulla. Ma, considerato che continuano a esistere ogni giorno, riesce loro impossibile non concludere *che* aspettano; e considerato che «aspettano» ogni giorno, non possono fare a meno di concludere che aspettano *qualche cosa*. Così come di fronte a persone che vediamo stazionare a una fermata, di notte, sotto la pioggia, non possiamo fare a meno di concludere che sono persone che aspettano e che ciò che aspettano non «si farà aspettare». Perciò non ha senso domandare chi o che cosa sia l'atteso Godot. *Godot non è che il nome del fatto*

che l'esistenza che continua senza senso crede erroneamente di essere un'«aspettativa», un'«aspettativa di qualche cosa». La positività dei due personaggi è dunque il risultato di una doppia negazione: la incapacità di riconoscere l'insensatezza-, non è qualche cosa di semplicemente positivo - e con ciò non facciamo che ripetere ciò che Beckett stesso ha detto del titolo della sua commedia: cioè che quel che gli importa non è Godot, ma esclusivamente l'attendante.

3. Beckett non presenta uomini nichilisti, ma l'incapacità degli uomini di essere nichilisti

Commentatori francesi hanno usato l'espressione di Heidegger «essere gettato» per caratterizzare questa vita in cui si continua ad aspettare soltanto perché ormai si esiste. A torto. Perché, mentre Heidegger ammette con il suo termine la casualità della propria esistenza e lo dice chiaro e netto (per poi impadronirsi protervamente di questo «caso» per farne il proprio «progetto»), i due eroi della commedia di Beckett non fanno né l'una né l'altra cosa, come non lo fanno i milioni di uomini che essi rappresentano. Non ravvisano nella loro esistenza qualche cosa di contingente; e non pensano nemmeno di eliminare la contingenza e di tramutare ciò che è stato loro gettato in un «progetto» positivo. Sono senza confronto meno eroici dell'esistenza heideggeriana, senza confronto più fiduciosi, senza confronto più «realisti». Come non potrebbero ammettere che una seggiola o una casa «ci» siano semplicemente e ci siano «per nulla», così non ci pensano nemmeno a considerare la loro esistenza come un «nulla» o «da nulla». Anzi sono «metafisici», *cioè non sono capaci di rinunciare al concetto di senso*. L'espressione di Heidegger è l'esplicita detronizzazione del concetto di senso; *Vladimir ed Estragon invece, poiché dalla loro aspettativa deducono che c'è qualche cosa di aspettato, sono i guardasigilli del concetto di senso in una situazione manifestamente insensata*. Dire (come è stato fatto) che essi rappresentino dei «nichilisti» non è quindi soltanto errato, ma

addirittura l'opposto di ciò che Beckett vuole dimostrare. Anzi, dato che, in fondo, non perdono la speranza, che non sono capaci di perderla, sono ideologi ingenui e irrimediabilmente ottimisti. *Ciò che Beckett ci presenta non è quindi nichilismo, ma l'incapacità dell'uomo di essere un nichilista persino in una situazione che non potrebbe essere più senza speranza di così.* La desolante tristezza che emana dalla commedia non deriva tanto dalla situazione senza speranza dei due eroi, ma in parte appunto dalla circostanza che essi non sono affatto all'altezza della situazione, perché continuano ad aspettare, cioè *non* sono nichilisti. E a questa loro incapacità devono la forza della loro comicità.

La commedia ha dimostrato nella sua pratica più che bimillenaria che non c'è nulla di più comico che la totale e cieca fiducia totalmente ingiustificata; per esempio con la sua predilezione per la figura del marito tradito, ossia dell'uomo che, nonostante sia evidente che si fida a torto, è in certo qual modo costituzionalmente impossibilitato a diffidare. E infatti Estragon e Vladimir sono suoi fratelli: somigliano a quei *maris imaginaires* della fiaba francese che, venuti al mondo quali «mariti nati», continuano ad aspettare ogni sera la venuta delle loro mogli, sebbene vivano su un'isola disabitata e non siano mai stati sposati. E simili a loro siamo evidentemente tutti noi agli occhi di Beckett.

4. *Le prove dell'esistenza di Dio ex absentia*

No, non c'è una sola parola con cui Beckett indichi che debbano venire, che Godot esista e che verrà. Com'è certo che il nome «Godot» adombra la parola inglese «God», Dio, così è assolutamente sicuro che la commedia non tratta di lui, ma soltanto del *concetto di Dio*; nessuna meraviglia dunque che l'immagine di Dio rimanga espressamente vaga: nei passi teologici è detto che non si sa che cosa faccia Dio; per sentito dire si presume che non faccia nulla; e la sola cosa che ha da annunciare il suo giovane messaggero, fratello del Barnaba kafkiano, che arriva ogni giorno, è appunto che Godot purtroppo non verrà oggi, ma che

verrà sicuramente domani - con il che Beckett fa capire chiaramente che è proprio la *mancata venuta* di Godot che tien viva l'aspettativa e la fede in lui. «Vieni, andiamo». «Non possiamo». «Perché no?» «Aspettiamo Godot». «Ah, già».

La somiglianza con Kafka è manifesta; è impossibile non pensare al *Messaggio dell'imperatore*. Ma che si tratti o meno di una diretta derivazione letteraria non ha importanza, perché i due sono appunto *des enfants du meme siècle*, nutriti dalla medesima fonte preletteraria. Che si tratti di Rilke, di Kafka o di Beckett - paradossalmente *la loro esperienza religiosa deriva sempre dalla inanità religiosa, dal fatto che non esperiscono Dio, dunque paradossalmente da un'esperienza che condividono con la miscredenza*. In Rilke dall'irraggiungibilità di Dio (*I Elegia duinese*); in Kafka dall'irraggiungibilità nella ricerca (*Il castello*)-, in Beckett dall'irraggiungibilità nell'attesa. Le prove dell'esistenza di Dio suonano per tutti loro: «*Egli non viene, dunque egli è*». «*La parusia non avviene, dunque egli c'è*». La negatività che conosciamo dalla «teologia negativa» sembra essersi trasferita qui nell'entità religiosa stessa, e con ciò aumenta a dismisura: se nella teologia negativa era stata soltanto l'*assenza di attributi* a essere impiegata per la definizione di Dio, qui invece è l'*assenza di Dio stesso* che viene assunta a riprova della sua esistenza. Non si può certo negare che non sia così per Rilke e per Kafka. Né si può negare che il motto di Heidegger, ripreso da Hölderlin, che dov'è il pericolo colà cresce anche la salvezza, appartenga allo stesso genere di *prova ex absentia*. E vi appartengono anche le creature di Beckett. Le sue creature, non Beckett stesso, naturalmente. Perché, in quanto a lui, egli prende una posizione particolare; cioè non condivide la deduzione dell'esistenza di Godot dalla sua mancata venuta, che mette in bocca alle sue creature, anzi la fa apparire assurda. Dunque *la sua commedia non è, certo, religiosa; tutt'al più tratta di religione*. «Tutt'al più»: perché ciò che rappresenta è, a dir il vero, solo la fede che non crede in null'altro che in se stessa. E questa non è fede.

5. *La vita diventa un modo di passare il tempo*

Se ci si domanda come «proceda» in concreto una tale vita disintegrata, ma non ripudiata, si domanda quale sia l'*andatura* del nostro tempo. Dico andatura perché (come sa l'uso linguistico) ciò che è impossibile non «va» più; o per esprimerci positivamente: perché il tempo procede solo per quella vita che persegue essa stessa uno scopo e si dirige verso qualche cosa. Ed è proprio questo che la vita degli Estragon e dei Vladimir non fa più. Perciò la commedia di Beckett ha ragione di segnare il passo; perciò gli avvenimenti e i discorsi cominciano a muoversi in circolo (come le comparse teatrali che escono di scena da sinistra e rientrano da destra per rappresentare passanti che si presumono sempre diversi); prima e dopo diventano come destra e sinistra, dunque temporalmente neutrali; dopo un poco il circolo diventa stazionario, il tempo sembra fermarsi e, se è consentito richiamarsi alla «cattiva infinità» di Hegel, diventa «cattiva eternità».

Beckett sviluppa tutto ciò con tanta coerenza, che (cosa certamente senza precedenti nella storia del dramma) invece di un secondo atto, ripresenta il primo, seppure leggermente variato e, contro ogni aspettativa, non offre mai nulla di inaspettato... con ciò non ottiene soltanto un effetto assurdamente sorprendente, ma provoca in noi quello sgomento che ci ispira l'*amnesia* ogni volta che la incontriamo. Perché i suoi personaggi (a eccezione di uno) non sanno assolutamente nulla di questa ripetizione; e, anche quando gliela si fa notare, continuano a essere incapaci di riconoscere in alcunché che quel che sperimentano e dicono è realmente soltanto la ripetizione di ciò che avevano sperimentato e detto ieri o ieri l'altro. L'introduzione di questa amnesia è però perfettamente coerente; perché dove non c'è tempo non c'è nemmeno ricordo. Eppure il tempo non è così «pietrificato» come in Kafka.³ Infatti Beckett conserva un minimo di attività - di che genere sia questo rudimento lo vedremo tra breve - quindi, nonostante tutto, esiste ancora un minimo di tempo. E, sebbene esso non fluisca, è pur possibile ricacciarne indietro in qualche modo la sostanza, spingerla da parte, farne un «passato»: è quindi, per così dire, una

stagnante *poltiglia di tempo*. Com'è ovvio, si riesce a metterla in movimento sempre soltanto per qualche secondo, al massimo per qualche minuto; se si ritira anche per un solo istante la mano che imprime un certo movimento al tempo, tutto si frammischia di nuovo e nulla rivela che era successo qualche cosa. Ma transitoriamente si era tuttavia prodotto «tempo» e se ne era goduto.⁴

L'attività rudimentale che riesce ancora a produrre un effimero movimento nella poltiglia del tempo non è più un vero «agire»; perché non ha altro scopo se non quello di mettere in movimento il tempo, cosa che nella vita «normalmente» attiva non è lo scopo ma la conseguenza dell'agire; dunque è puro e semplice *passatempo*. Se unico scopo dell'attività è la «conseguenza» nel senso di «successione di tempo», vuol dire che ha rinunciato a ogni altro genere di conseguenza. Se i due personaggi fanno atto di «andarsene», restano; se fanno atto di «aiutare», non muovono un dito. Persino i loro impulsi buoni, o gli sdegni, si volatilizzano tanto all'improvviso, che questo non-esserci- più fa sempre l'effetto di una *esplosione negativa*. E tuttavia sono sempre di nuovo «attivi», appunto perché l'attività tiene in moto il tempo, sospinge qualche metro di tempo dietro a loro e li porta verso il presunto Godot.

Si arriva al punto che i due personaggi si propongono addirittura di rappresentare sentimenti e moti dell'animo - e qui la commedia tocca accenti veramente strazianti - e si abbracciano realmente, perché anche i moti dell'animo sono moti e, come tali, smuovono per un po' la melma del tempo stazionario. «Che ne diresti - propone Estragon - se ci rallegrassimo? Sarebbe già qualche cosa, no?» E quando Vladimir domanda che cosa significhi questo «qualche cosa», Estragon risponde: «Qualche cosa di meno», e intende dire: lo spazio di tempo che ci divide da Godot diventa con ciò un po' più breve. In realtà l'unico mezzo che offra conforto e aiuti a sopportare la bonaccia consiste nell'attivazione dello stare in compagnia, nel riattaccarsi alla ventura che si è in due ad affrontare l'assurdo. Senza il loro vicendevole, commovente e disperato attaccamento, senza la loro conversazione che gira a vuoto, senza il continuo bisticciarsi, piantarsi e ritrovarsi, che richiedono tempo,

sarebbero realmente perduti. Non è dunque soltanto per ragioni tecniche che Beckett ci presenta una coppia, non è soltanto perché sul palcoscenico un *Robinson dell'attesa* finirebbe con l'essere una vuota immagine; ma perché ci vuole mostrare che l'uno fa passare il tempo all'altro; che la socievolezza aiuta a passar sopra l'assurdità dell'esistenza, o perlomeno la nasconde. Certo neanch'essa garantisce senz'altro il fluire continuato del tempo; ma di tanto in tanto offre un aiuto saltuario. E se alla domanda: «Che ho fatto della mia pipa?» il partner risponde: «Deliziosa serata», le battute e le repliche a guisa di monologo somigliano ai colpi di due duellanti ciechi che, menando i loro fendenti a caso nel buio, cercano di persuadersi che si battono a duello.

Nessuno vorrà negare che il «passatempo» esista anche nell'«esistenza normale», durante gli intermezzi offerti dalle ore libere. L'espressione corrente «passatempo» indica infatti che, giocando a essere attivi, cioè mediante i giochi, cerchiamo di cacciare via o almeno di cacciare avanti il tempo, che altrimenti minaccia di ristagnare. Ma, obietterà qualcuno, lo facciamo soltanto nel tempo libero - attività seria e gioco sono nettamente divisi; mentre la serietà, o perlomeno la desolazione e, se confrontata con la realtà, l'astrusa irrealtà della vita di Estragon e Vladimir consistono proprio nel fatto che devono far passare il tempo senza sosta, che devono giocare senza sosta. Ma è proprio giustificata questa distinzione tra loro e noi? Esiste davvero una linea divisoria riconoscibile tra la nostra attività seria e il nostro gioco?

Non lo crediamo. La squallida lotta che i due personaggi sostengono per procurarsi un'attività fittizia è tanto impressionante soltanto perché rispecchia il nostro destino, il destino dell'uomo di massa. Da un lato infatti il lavoro meccanico, il cui fine resta nascosto oggi a chi lo compie, si è allontanato a tal punto da ciò che si chiama illusoriamente «*azione umana*», che è diventato esso stesso una specie di attività fittizia. Il lavoro reale e il più fittizio dei lavori «compiuti per disperazione» non presentano la minima differenza né strutturale, né psicologica. D'altro lato, a causa di

questo genere di lavoro, l'uomo ha perduto l'equilibrio al punto che, per ritrovarlo, è costretto ora a inventarsi l'*hobby* quale «ricreazione» e «passatempo», ossia è costretto, paradossalmente, a proporsi scopi apparentemente reali proprio nel suo tempo libero e a godersi questo tempo libero mediante un lavoro reale fatto per gioco... per esempio mediante un esplicito regresso verso un tipo di produzione antiquato in confronto al lavoro che fa a scopo di guadagno, cioè eseguendo lavori di traforo o coltivando un orticello. A meno che l'abitudine a essere condotto per mano, contratta durante il lavoro quotidiano, non lo abbia addirittura rovinato del tutto, non lo abbia cioè privato della capacità di organizzare personalmente il suo tempo libero, il «gioco», il «passatempo» e non debba quindi ricorrere al «trasportatore a nastro» della radio per farsi far passare il tempo. Ma riprova migliore di qualsiasi paragone teorico o dell'equivalenza tra attività e inattività del giorno d'oggi è il fatto che tutte e due le cose procedono oggi *simultaneamente* nei milioni di case e di officine in cui il flusso del lavoro e delle radiotrasmissioni diventano un flusso *unico*. Insomma la puerile serietà con cui Estragon e Vladimir si affannano a procurarsi un'apparenza di attività ci sembra tanto terribilmente seria e fantasticamente attuale soltanto perché nella vita odierna ore di lavoro e ore libere, attività e inattività, serietà e gioco formano un'inestricabile compagine.

Qualsiasi attività, anche fittizia, è ugualmente idonea a far passare il tempo; ma altrettanto difficile è avviarla, perché fare qualche cosa senza crederci, o far finta di fare qualche cosa, richiede proprio quella libertà che è già paralizzata dalla passività della vita di Estragon e Vladimir. Perciò Beckett mostra una perfetta coerenza se li fa giocare, ma vanamente, cioè in un modo da cui risulta che non sono più all'altezza del compito di «organizzare il tempo libero».

E lo sono tanto meno, in quanto, a differenza di noi, non dispongono più di forme stabili e riconosciute di organizzazione del tempo libero, di sport e di sonate di Mozart; anzi sono costretti a *inventare* i loro giochi, cioè a estrarre dall'arsenale delle

occupazioni quotidiane attività che trasformano in giochi, allo scopo di passare il tempo. In quelle situazioni in cui noi, più favoriti, giochiamo al calcio e, appena abbiamo finito, ricominciamo daccapo, Estragon gioca il gioco che ricomincia sempre daccapo «togliersi le scarpe - mettersi le scarpe», e ciò non per fare il buffone, ma per beffarsi di *noi* e mostrarci, mediante la formula dell'«inversione», che anche i nostri giochi (la cui insensatezza resta ormai nascosta sotto il pubblico riconoscimento) non valgono affatto più del suo. La scena «Estragon gioca a togliersi e mettersi le scarpe» significa, nella sua inversione: «Anche i nostri giochi sono un togliersi e mettersi le scarpe», sono spettrali, sono un far finta di fare. Anzi, in conclusione, ruotando di 180°, la scena significa addirittura: «Il nostro *reale* “toglierci e metterci le scarpe”, ossia la nostra *vita quotidiana*, non è altro che un gioco, è grottesca, futile, ed è dovuta soltanto alla speranza di passare il tempo». E: «Come per quei due, anche per noi la maledizione consiste nel lusso e nello squallore della futilità» - soltanto che i due clown *sanno* di giocare; noi no. Pertanto essi sono le persone serie e *noi* i buffoni. E questo è il trionfo dell'«inversione» di Beckett.

6. *Entrano in scena gli antipodi*

È ovvio che a loro sembra invidiabile la sorte di coloro che non hanno bisogno di far scorrere la poltiglia del tempo di propria iniziativa; oppure che lo fanno con naturalezza, perché non sarebbero capaci di comportarsi altrimenti. Questi antagonisti si presentano loro nella coppia Pozzo-Lucky.

I tentativi di decifrare questi due personaggi, di scoprire chi siano e che cosa significhino non ha dato meno filo da torcere agli interpreti, che il problema dell'identità di Godot. Ma tutti i tentativi di decifrazione erano mal impostati, *perché la coppia stessa è una decifrazione*. Come sarebbe a dire?

Beckett, cioè, non ha ridotto a cifra astratta una realtà sensibile, ma si serve di questi due personaggi per trasporre, dall'esistenza cifrata e speculativa in quella sensibile, ciò che precedentemente

era esistito soltanto in versione concettuale. Che cosa?

Sin dall'inizio del decennio 1930-40, quando in Francia i letterati e i filosofi delle nuove generazioni cominciarono a infervorarsi per la dialettica hegeliana e per la teoria marxista della lotta di classe, la famosa immagine della coppia «*signore e servo*» della *Fenomenologia dello spirito* si è impressa tanto profondamente nella coscienza della generazione nata intorno al 1900, che si può dire senz'altro che oggi ha preso il posto che nel XIX secolo era riservata alla figura di Prometeo; è diventata la pura e semplice *immagine dell'uomo*. Sartre è il testimone principale di questo mutamento: nell'*Oreste* delle sue *Mosche* aveva dato vita ancora una volta, e per l'ultima volta, alla tipica figura prometeica (quella che era stata usuale da Goethe in poi, passando per Shelley e per Byron, fino al *Brand* di Ibsen), per sostituire poi definitivamente questo simbolo con l'immagine hegeliana. Caratteristiche determinanti del nuovo simbolo sono la «*pluralizzazione*» e l'«*antagonismo*»: ossia il fatto che «*l'uomo*» è personificato ora da una *coppia umana*, che il singolo (il quale, *selfmade man* metafisico, aveva combattuto prometeicamente contro gli dèi) è sostituito ora da *uomini*, precisamente da uomini che si contendono *reciprocamente* il dominio. Essi sono considerati ora il *reale*: perché ciò che «è» è dominio e lotta per il dominio; e soltanto essi sono considerati il motore del *tempo* - e qui arriviamo al punto saliente: perché il tempo è storia; e, agli occhi della filosofia dialettica, la storia deve il suo movimento esclusivamente all'antagonismo (tra uomo e uomo, tra classe e classe); tanto che, se dovesse finire l'antagonismo, allo stesso momento finirebbe anche la storia.

Questa immagine, in cui si configura il principio hegeliano della storia in cammino, entra ora in scena nelle figure di Pozzo e Lucky, su quel palcoscenico, su cui finora aveva agito, o piuttosto non aveva agito, altro che l'«essere senza tempo». E' ben comprensibile che la comparsa della nuova coppia sconcerti gli spettatori, e per molte ragioni. Prima di tutto per ragioni estetiche: il ristagno che lo spettatore, contrariato dapprincipio da quel che gli sembrava una provocazione, aveva finito con l'accettare come «legge del mondo di Godot», viene ora turbato, nel modo più irritante, dall'irruzione

di personaggi che agiscono realmente. È come se un'immagine fissa si mutasse davanti ai nostri occhi in un film. E a ciò si aggiunge l'astrusità dell'allegoria in sé: perché questa differisce da quasi tutte quelle che conosciamo dalla tradizione. Mentre infatti le allegorie che ci sono familiari (della virtù, della libertà, della fecondità ecc.) conferivano veste e ornamento sensibile al concetto astratto, qui l'allegoria ha il compito di svestire il concetto astratto dei suoi ornamenti, di mettere in mostra in tutta la loro nudità la bassezza e lo squallore che non erano sufficientemente manifesti nella formula filosofica «signore e servo». *Mettere a nudo è dunque il significato di questo rivestimento, disilludere la funzione di questa illusione teatrale.* La dialettica è messa in scena in un'azione teatrale che ha a sua volta carattere dialettico: e se fa un effetto tanto sconcertante - non solo su di noi, ma anche su Estragon e Vladimir, che durante l'incontro non riescono mai a liberarsi di un certo timore -, ciò avviene per ragioni validissime.

Ma, per quanto timidamente i due si comportino di fronte alla nuova coppia, non riescono a nascondere che sembra loro invidiabile. Le spiegazioni sono superflue: il cerchio dell'interpretazione si chiude da sé. Dopo che è stato descritto l'inferno dell'esistenza senza tempo, è evidente che agli occhi di coloro che sono condannati all'«essere senza tempo», i reggenti del tempo, persino i più infernali, devono apparire dei privilegiati. Pozzo, il signore, è invidiabile, perché non ha bisogno di «fare tempo» da solo o di avanzare da solo, o tanto meno di aspettare Godot; perché Lucky lo trascina avanti comunque. E Lucky, il servo, è invidiabile perché non soltanto «può» trottare sempre avanti, ma addirittura lo deve fare, perché Pozzo gli sta dietro, lo incalza e provvede a farlo camminare. E anche se passano davanti ai due personaggi avulsi dal tempo, senza sapere che erano passati già ieri - dunque in certo qual modo tuttora come «cieca storia», che non è ancora cosciente della sua storicità -, e anche se sono trascinati o cacciati avanti l'uno per opera dell'altro, sono tuttavia ambedue in movimento, e agli occhi di Estragon e di Vladimir sono tutti e due già esseri beati. È dunque senz'altro comprensibile che essi suppongano che Pozzo sia Godot stesso (sebbene Pozzo non ne

abbia mai sentito il nome e lo storpi per principio), perché sotto la frusta di Pozzo la loro attesa potrebbe trovare fine. Ma non è nemmeno un caso se Lucky, l'animale da soma, viene detto «il fortunato», perché, sebbene tutto il carico gravi sulle sue spalle, sebbene per tutta la vita non faccia che portare in giro sacchi di sabbia, tuttavia è completamente sgravato; e, se fosse consentito loro di essere al suo posto, non avrebbero più bisogno di segnare il passo, potrebbero procedere, perché dovrebbero procedere, il loro inferno avrebbe perduto il suo orrore e, di quando in quando, potrebbe toccare loro anche un osso.

Il tentativo di voler ricavare a tutti i costi qualche tratto positivo o addirittura confortante da questa immagine dell'uomo e del mondo non approderebbe ad altro che ad asserzioni gratuite. Eppure la commedia di Beckett si differenzia in un punto da quasi tutti quei documenti nichilistici in cui il presente trova la sua espressione letteraria: nel tono. Infatti il tono di questi documenti è improntato di solito a quella serietà che è chiamata a ragione «bestiale» (perché non conosce ancora il calore umano dell'umorismo); oppure (perché ormai non gliene importa più niente dell'uomo) è un tono cinico, cioè inumano per un altro verso. Il clown però - e abbiamo già mostrato quanto «clownesca» sia la commedia - non è né bestialmente serio, né cinico; ma è di una tristezza che, rispecchiando la triste sorte dell'uomo in generale, rende solidali i cuori di tutti gli uomini e nella tristezza facilita la loro solidarietà. Non a caso nessun'altra figura del nostro secolo ha suscitato tanta gratitudine quanto la desolata figura dello Chaplin dei primi film. Sembra che la farsa sia diventata il rifugio dell'amore per il prossimo; la complicità degli sconsolati sia diventata l'ultimo conforto. E se ciò che spunta dal terreno sconsolatamente arido dell'assurdità: il mero *tono* umano, è un minuscolo conforto; e se il conforto non sa perché conforta e quale Godot promette come conforto - esso dimostra tuttavia che il calore è più importante del significato; e che non è al metafisico che spetta l'ultima parola, ma soltanto a colui che sente amore per l'umanità.

Parte quarta

Della bomba e delle radici
Della nostra cecità all'Apocalisse

Coraggio? Mancanza di fantasia!
(Espressione molussica)

L'imagination assez pleine et assez étendue pour
embrasser l'univers comme une ville
(Montaigne)

1. Argomenti minimizzati richiedono formulazioni esagerate

Chi viene sbattuto su una «terra incognita» non può incominciare subito a misurarla e a farne una rilevazione cartografica. Prima di tutto si dovrà affidare al caso, dovrà andare vagando qua e là. Anzitutto si dirigerà verso ciò che prima lo colpisce: un albero, una vetta. Ma è assai poco probabile che raggiunga la sua meta per la via più corta; anzi si smarrirà nel suo andare senza via precisa; in un punto non potrà più andare avanti e sarà costretto a cambiare direzione; in un altro dovrà addirittura tornare indietro; e, seppure nel frattempo non dimentica la sua meta, la perderà sicuramente di vista. Eppure questo andare vagando non sarà inutile: solo così può imparare a conoscere

il paese in tutti i particolari; solo così gli sarà offerta la possibilità di vedere questo o quel terreno da lati diversi o avrà persino la ventura di arrivare improvvisamente in un luogo da cui gli si apre per la prima volta un panorama d'insieme. Senza dubbio avrebbe potuto raggiungere questo punto per una via più diretta. Se ci fosse stata una via. Ma la via potrà essere tracciata proprio soltanto in base a questo girovagare.

In quanto terreno filosofico la *bomba* - o più esattamente *la nostra esistenza sotto il segno della bomba*, perché questo è il nostro tema - è un terreno assolutamente sconosciuto. Non è possibile farne una immediata rilevazione cartografica. Per cominciare, dunque, dovremo vagare a caso e accontentarci di osservare e di annotare i particolari che più ci colpiscono. In un primo tempo la loro successione sarà casuale e il loro nesso rimarrà oscuro. Ma, procedendo via via, la natura del terreno cambierà. Varie cose si mostreranno, l'una o l'altra anche da lati diversi, altre

forse già in un nesso provvisorio; pertanto il terreno comincerà ad assumere un profilo, senza che si possa precisare il momento in cui il cammino comincia a prendere il carattere di una via più definita o addirittura di un metodo. Naturalmente solo «comincia a prendere», perché non pretendo di aver raggiunto quel punto panoramico, dal quale sia possibile eseguire una rilevazione cartografica valida.

Ma, per quanto il quadro d'insieme possa rimanere ancora confuso, tuttavia, sin dal primo passo, ho tentato di segnare i contorni dei singoli elementi con la massima chiarezza possibile, cioè di formularli con il massimo spicco possibile. E questo eccessivo spicco dato ai contorni richiede qualche parola di spiegazione, perché altrimenti potrebbe venir frainteso.

Non deriva da una ricerca di effetti, che sarebbe terribilmente sconveniente a proposito del tema in esame; è invece dovuto esclusivamente alla singolare condizione di invisibilità in cui si trova l'argomento: questo argomento che dovrebbe in realtà esserci continuamente presente con un massimo di evidenza, minaccioso e affascinante, si trova viceversa proprio *al centro della nostra incuria*-, l'occupazione della nostra epoca è stornarne lo sguardo, l'orecchio, la vita, e sembra che gli uomini di oggi vi abbiano creato intorno una congiura del silenzio. Com'è naturale, non è possibile «descrivere semplicemente» un argomento del genere. Se ci troviamo di fronte a una situazione in cui, per principio, si confonde un argomento, lo si minimizza, lo si reprime, per descriverlo - e perché la descrizione risulti veritiera - è necessario, viceversa, riparare a questa confusione ed *esagerare* il disegno *per eccesso*, di tanto quanto di solito viene «*esagerato per difetto*».

In altre parole: parlare del nostro argomento è tanto difficile, non soltanto perché è una «terra incognita», ma anche perché viene tenuto sistematicamente in incognito: perché le orecchie, all'intenzione delle quali si cerca di parlare di questo argomento, diventano sorde nel momento stesso in cui lo si menziona. E seppure c'è una possibilità di giungere alle orecchie del prossimo, questa ci sarà soltanto se si presta al proprio discorso la massima forza. Ecco dunque la ragione delle iperboli delle mie formulazioni.

Non abbiamo ancora raggiunto l'età felice in cui ci si può permettere di non calcare la mano, di non esagerare: l'età della semplicità.

Con ciò è già detto, indirettamente, che, perlomeno nei suoi elementi principali, la mia non è una trattazione accademica. Ci sono temi la cui trattazione fallisce già per il fatto che si rivolge a un uditorio sbagliato. Dato che la bomba non è sospesa sulle nostre università, ma sul capo di noi tutti, non sarebbe adeguato filosofare sulla possibile Apocalisse in un linguaggio specializzato all'intenzione di un gruppetto specializzato. Del resto la filosofia accademica mi sembra anche quella meno «interessata» a questo «tema», perché di solito si degni di mutare in «problemi» le batoste che la realtà ci fa piovare addosso, soltanto quando le vittime delle batoste non solo sono morte, ma anche già dimenticate. Ancor oggi nelle etiche accademiche gli impianti di sterminio sono un oggetto del futuro non ancora scoperto.

Si tratta dunque di trovare un tono che possa venir percepito da una cerchia più ampia: ossia di fare della filosofia in termini popolari. E con ciò siamo arrivati alla nostra seconda difficoltà. Difatti una «filosofia in termini popolari» non esiste.

E ciò perché non ci sono né vie popolari né «vie regali» che conducano alla soluzione dei problemi; e perché fare della filosofia significa «rendere difficile una cosa». Chi scrive lo sa altrettanto bene di quei filosofi la cui professione è l'essere tutti d'un pezzo.

Ma questo scrupolo non ha più valore nel caso presente. In fin dei conti oggi c'è ben altro in gioco che non l'onore dei concetti difficili.

Non voglio nemmeno occuparmi del fatto che l'ideale filosofico del «rendere difficile» presuppone disprezzo degli altri uomini; disprezzo di colui che vive anonimamente e se la prende quindi troppo comoda; e del fatto che di solito non ci si rompe più che tanto la propria testa ontologica sull'infelicità di coloro che sono condannati a un'esistenza anonima. Ma di fronte all'uomo di oggi, che si trova esposto a un pericolo apocalittico, questo ideale del «rendere difficile» diventa un trastullo. A uno che si trova in

pericolo non si possono presentare problemi resi difficili ad arte, ma bisogna rivolgergli parole che forse lo possono rendere consapevole. In un momento in cui farlo è *necessario*, la domanda se è *possibile* farlo è sbagliata, perché non è lecita. Difficile su, difficile giù - il moralista deve trovare un modo di sgattaiolare in mezzo alle difficoltà, ossia deve trovare un linguaggio che non venga compreso soltanto in certi edifici: nelle università. E se ne risultasse che alle sue riflessioni viene negata la qualifica di «filosofiche», ciò non gli farà né caldo né freddo, data l'importanza del suo compito; tanto più che (com'è detto in una sentenza molussica) «il vero filosofo è definito dal fatto che nulla lo lascia altrettanto indifferente quanto la qualifica attribuita alle sue riflessioni».

Non so se le espressioni «morale», «moralistico», «etica» e simili si addicano ancora alle riflessioni che seguono. Di fronte alla mostruosa grandezza dell'argomento sembrano senza forza e inadeguate. Perché, fino a oggi, problemi morali erano state definite le questioni che riguardano il modo *come* gli uomini trattano gli uomini, *quali* rapporti intercorrano tra gli uomini, *come* dovrebbe funzionare la società. A prescindere da un pugno di nichilisti disperati del secolo scorso, non c'è mai stato un teorico della morale che abbia messo in dubbio il presupposto che ci saranno e ci debbano essere uomini. Fino a poco fa sarebbe stato assurdo metterlo in discussione. Ma con la bomba e con la nostra presa di posizione o con la nostra mancata presa di posizione di fronte a essa, questa domanda è diventata scottante.

Cioè: al posto della «domanda-come» è subentrata la «domanda-se»: la domanda se l'umanità continuerà a esistere o meno. La domanda appare goffa; e l'uomo odierno, cieco com'è di fronte all'Apocalisse, angosciato per l'angoscia sua e degli altri, per paura di impaurire se stesso e altri *morituri*, non vuole ammetterne la verità. Ma è vera tuttavia, perché non è altro che l'ordigno stesso.

Non ci è consentito di far finta di non sentire questo mostruoso «se». Minaccioso e infausto incombe sulle parole di questo scritto; gli antichi avrebbero detto: come una «luna sanguinante». E spero che, perlomeno mentre legge queste pagine, il lettore non riesca a

dimenticare che cosa è che ci sovrasta.

I.

Prime constatazioni terrorizzanti

2. *Oggi l'infinito siamo noi.*

Faust è morto

Se l'uomo odierno ha coscienza che ci sia qualche cosa di assoluto o infinito, ciò non è più il potere di Dio, né il potere della natura, per non parlare delle presunte forze della morale o della civiltà. Ma il *nostro* potere.' Al posto della *creatio ex nihilo*, comprovante onnipotenza, è subentrata la forza opposta *potestas annihilationis*, la *reductio ad nihil* - potere di cui noi stessi disponiamo. L'onnipotenza che da tempo avevamo agognato, con animo prometeico, l'abbiamo realmente acquistata, seppure in forma diversa da quella sperata. Dato che possediamo la forza di apprestarci vicendevolmente la fine, siamo i *signori dell'Apocalisse*. *L'infinito siamo noi.*

E' facile a dirsi; ma è tanto mostruoso, che tutte le precedenti vicende della storia sembrano di secondaria importanza e tutte le epoche precedenti sembrano ridursi a mera «preistoria»: perché ora noi non siamo più semplici rappresentanti di una nuova generazione storica di uomini, ma, benché anatomicamente invariati, siamo *esseri appartenenti a una nuova specie*, a causa del cambiamento radicale della nostra posizione nel cosmo e verso noi stessi; esseri che si distinguono dal tipo di «uomo» precedente, non meno di quanto agli occhi di Nietzsche il Superuomo si sarebbe differenziato dall'uomo. Per usare una formulazione positiva e niente affatto metaforica: *siamo dei Titani*. Almeno per quel periodo più o meno lungo di tempo, in cui siamo onnipotenti senza aver

fatto uso definitivo di questa nostra onnipotenza.

Realmente, nel breve tempo a partire dal quale è cominciato il nostro dominio, la frattura tra noi Titani e i nostri padri, gli uomini di ieri, si è fatta tanto profonda, che questi ci cominciano già a diventare estranei. L'esempio capitale è costituito dalla figura in cui le ultime generazioni dei nostri avi avevano ravvisato la loro «essenza»: Faust, il quale bramava disperatamente di essere un Titano. Può sembrare un sacrilegio nei confronti di Goethe e della sua opera (che comunque è già sacrilegamente degradata a oggetto di orgoglio e modello di bene culturale), ma non diminuisce per nulla la grandezza di Goethe, se esprimo il sospetto che oggi è già diventato quasi impossibile *reincarnare* la figura di Faust. Non siamo più in grado di capire che cosa sentiva il cosiddetto «uomo faustiano» quando si lamentava perché era soltanto un «essere limitato». L'infinito anelito all'infinito, che aveva procurato per quasi un millennio le più profonde sofferenze e aveva infiammato le opere più alte, si perde tanto rapidamente a causa dell'«infinito» che abbiamo in mano, che ormai lo conosciamo soltanto per sentito dire, «*sappiamo* » soltanto *che* è esistito. Quella che era stata la cosa più importante per i nostri genitori, «ultimi uomini», è diventata senza valore per noi figli, i «primi Titani»; i loro sentimenti più cari ci sono già estranei; e le alternative su cui si fondava la loro mutua comprensione e in base alle quali articolavano la loro esistenza, sono fuori corso.¹

E' ben vero che un certo «anelito infinito» esiste anche oggi; e addirittura un anelito che potrebbe facilmente diventare un'epidemia; ma non si tratta di un anelito che sia *ancora* vivo oggi, bensì di uno che comincia soltanto a sorgere: è cioè la nostalgia sconfinata del buon tempo antico in cui eravamo onestamente limitati; ossia il desiderio disperato, nemico delle macchine, di sbarazzarci di nuovo del titanismo acquistato (o addossatici) dall'oggi al domani e di poter essere di nuovo uomini come nell'età dell'oro di ieri - dunque un anelito molto problematico, estremamente pericoloso, perché, fino a tanto che resta allo stato di sentimento, indebolisce soltanto chi lo prova e corrobora e rafforza invece la posizione di coloro che hanno effettivamente in mano

l'onnipotenza.

Chi avrebbe potuto prevedere, al tempo in cui il desiderio di distruggere le macchine ebbe inizio quale furiosa protesta di affamati lavoratori a domicilio contro la concorrenza degli apparecchi, che ciò che era incominciato in quel modo avrebbe assunto un giorno prò- porzioni che non si sarebbero potute formulare se non con parole mitologicizzanti? Perché è ben difficile esprimere in parole questo anelito odierno, se non con la formula: *«il Titano che desidera perdutamente di tornare a essere uomo»*.

Per quanto possa apparire sconcertante, l'onnipotenza sembra diventata realmente pericolosa soltanto da quando si è trasferita nelle nostre mani. Prima c'era sempre stato un Noè, un Lot. Fino a oggi ogni potenza superiore, sia che ai nostri occhi apparisse naturale o sovrannaturale (persino questa distinzione sembra aver perduto importanza ora), si era dimostrata clemente: ognuna ci aveva minacciato soltanto parzialmente, ognuna aveva cancellato soltanto singole cose: «soltanto» uomini, «soltanto» città, «soltanto» regni, «soltanto» civiltà; ma *noi* - se per «noi» intendiamo l'umanità - ci aveva sempre risparmiati. Nessuna meraviglia se l'idea di un pericolo totale non esisteva veramente; se non presso un gruppetto di filosofi della natura, che si trastullavano con l'idea di una catastrofe cosmica (per esempio di morte per assideramento), e presso quella minoranza di cristiani che continuavano ad aspettare ancor sempre (ma appunto non di nuovo) la fine del mondo.

Non sappiamo esattamente quanto tutto ciò sia mutato, ossia fino a che punto l'umanità sia oggi realmente cosciente dell'Apocalisse; ma non c'è dubbio che lo dovrebbe essere. Perché abbiamo ben poco motivo di aspettarci che noi, i *parvenus* cosmici, gli usurpatori dell'Apocalisse, useremo quella clemenza che avevano usato le potenze superiori, per benignità, per indifferenza o per caso che fosse; probabilmente non ne useremo affatto, perché quegli uomini che sono ora di fatto signori dell'infinito non sono all'altezza di questo loro possesso, né sul piano della fantasia, né su quello del sentimento, come non lo siamo noi, vittime predestinate; e perché continuano, anzi non possono che continuare, a essere

incapaci di vedere nel loro ordigno nient'altro che un mezzo per conseguire interessi limitati, se non anche limitatissimi scopi di partito. Noi, uomini d'oggi, siamo i primi uomini a dominare l'Apocalisse, perciò siamo anche i primi a subire senza posa la sua minaccia. Siamo i primi Titani, perciò siamo anche *i primi* nani o *pigmei* - o come altro ci si voglia chiamare, noi esseri a cui è posta una scadenza collettiva - che non siano più mortali come individui, ma come gruppo; e la cui esistenza è sottoposta a revoca.

3. *Al posto della proposizione: «Tutti gli uomini sono mortali» è subentrata oggi la proposizione: «L'umanità intera è eliminabile»*

Ci siamo appena lasciati alle spalle un'epoca in cui la morte naturale era quella innaturale, o perlomeno quella meno comune, in cui il morente che semplicemente spirava era ritenuto una persona invidiabile che (evidentemente grazie a legami segreti con potenze cosmiche estranee che non soggiacevano al terrore dittatoriale) sapeva sottrarsi al destino comune del venire ammazzato e che quindi, anche in un'epoca apocalittica, si poteva permettere il lusso, degno del tempo di pace, di una morte individuale. E se qua e là vigeva anche un punto di vista del tutto diverso, secondo il quale la morte naturale appariva già come un attestato di libertà e di indipendenza, come una sorella del suicidio stoico, e colui che moriva di morte naturale appariva come l'ultimo uomo sovrano - anche da questo punto di vista la morte innaturale, violenta, appariva ormai «naturale», l'essere ammazzati la forma primaria del morire e modello della nostra caducità era Abele, non Adamo.

Quel che era vero per l'andamento quotidiano della guerra era tanto più vero per quegli impianti che (quando scomparirono le linee del fronte nel senso militare tradizionale) apparvero essere le linee estreme del fronte del terrore: cioè per i campi di sterminio in cui le macchine di morte lavoravano con precisione tanto assoluta, che ormai non restavano più residui antieconomici di vita. La proposizione rispettabile «Tutti gli uomini sono mortali» aveva

perduto definitivamente il suo significato, si era ormai resa ridicola. Se la si fosse posta sopra i portoni di ingresso degli impianti di sterminio, invece del cartello «doccia», che si impiegava per garantire la sollecitudine del lavoro, avrebbe suscitato una risata di scherno, in cui le voci dei candidati alla morte si sarebbero unite in un unisono infernale con le voci di coloro che scortavano all'ingresso i candidati alla morte. L'antica proposizione aveva ormai trasmesso la sua verità a una nuova. E questa nuova proposizione avrebbe dovuto suonare: «*Tutti gli uomini sono eliminabili*».

Da allora la verità si è annidata in questa nuova proposizione. Per quanto le cose possano essere cambiate da dieci anni a questa parte, la bomba, sotto la cui minaccia viviamo, ha provveduto a che essa alberghi ancora in questa proposizione. E se qualche cosa è cambiata, è cambiata in peggio, perché infatti è *l'umanità intera* che oggi è eliminabile, e non soltanto «*tutti gli uomini*».

E questo cambiamento che ha fatto balzare avanti la storia nella sua nuova èra. Le proposizioni che spetterebbero dunque alle singole ere dovrebbero essere:

- 1) Tutti gli uomini sono mortali.
- 2) Tutti gli uomini sono eliminabili.
- 3) L'umanità intera è eliminabile.

4. Al posto del detto salomonico: «*Tutto sarà stato*» subentrerà il detto: «*Nulla è stato*»

Soltanto con ciò la nostra caducità è diventata reale caducità.²

È vero che anche prima nessuno le si era sottratto. Tuttavia ognuno si era considerato mortale entro un'entità più vasta: entro il mondo umano, che nessuno, certo, aveva ritenuto espressamente immortale, ma che rappresentava tuttavia quanto era più duraturo, quanto sopravviveva a ogni singolo. E gli sforzi eccezionali per sopravvivere a noi stessi, cioè per acquistare immortalità per mezzo della fama, erano potuti esistere soltanto perché esisteva questo spazio sopravvivate (sulla cui morte o esclusione dalla morte non

ci si lambiccava più che tanto il cervello), questo spazio in cui si moriva e in cui ci si inseriva morendo. Nemmeno quegli sforzi avevano avuto, invero, un grande successo: perché rendersi famosi presso persone che non sono esse stesse famose, o immortali presso coloro che sono essi stessi mortali, non è un investimento metafisico molto reale. E così anche le persone famose assomigliavano a quei passeggeri della nave delle *Mille e una notte* che godevano di altissima considerazione a bordo, ma che, in conclusione, erano assolutamente anonimi, perché sulla terraferma la stessa nave era del tutto sconosciuta.

Eppure: in confronto alla situazione odierna, quella di allora era confortante. Perché la fama postuma, che chiamava «eterna», compensava il mortale della mancata eternità, e la fama *sulla* nave della fama *della* nave. E oggi gli viene portata via anche la nave.

Perché non sa più a chi egli debba affidare il ricordo di sé, dato che la sua paura della morte riguarda oggi la nave stessa, l'umanità intera, la quale, nella sua rovina, trascinerebbe con sé nell'abisso tutti coloro che si sarebbero eventualmente ricordati domani o dopodomani. Così egli non ci sarà stato. E non soltanto lui, ma non ci sarà nulla che non sia stato invano: né un popolo, né un nome, né una lingua, né un pensiero, né un amore, né una lotta, né un dolore, né una speranza, né un conforto, né un sacrificio, né un'immagine, né una canzone: insomma nulla che non sia stato soltanto «stato».

Persino a noi uomini d'oggi, a noi che siamo ancora vivi nel mondo ancora esistente, quel che è stato, e che è solamente «stato», sembra morto. Ma persino *questa* morte sarebbe trascinata nella rovina e morirebbe di una *seconda morte*, di modo che quel che è stato *non sarebbe nemmeno più stato* - perché come si potrebbe distinguere quel che è stato da quel che non è mai stato, se non c'è nessuno che si ricordi di quel che è stato? E non risparmierebbe nemmeno il futuro, che sarebbe morto ancor prima di arrivare al giorno della sua vita, di modo che, in luogo del futuro anteriore dell'Ecclesiaste, che tutto inghiotte, in luogo dello sconcertante «sarà stato», l'ancora più sconcertante «*nulla è stato*»

instaurerebbe la propria sovranità, legittima perché non registrata da nessuno.

5. *Che cosa impedisce di impedire*

Supponiamo che la bomba venga impiegata:

Non sarebbe appropriato continuare a parlare di «agire». Il processo attraverso il quale una simile «azione» finirebbe con l'essere effettuata sarebbe così indiretto e impenetrabile, consterebbe di tanti passi e passi parziali intermedi, di tante istanze, di cui nessuno sarebbe *il* passo, che, alla fine, ognuno avrebbe fatto soltanto qualche cosa, ma nessuno *lo* avrebbe «fatto». Alla fine non sarà stato nessuno.

Per prevenire l'estremo pericolo di un richiamo della coscienza ci si è costruiti degli esseri a cui si può addossare la responsabilità, macchine-oracoli dunque, *automi di coscienza elettronici* - perché altro non sono le macchine calcolatrici cibernetiche che ora, quintessenza della scienza (e con ciò del progresso, e con ciò, sotto ogni riguardo, della morale), si assumono, ronzando, la responsabilità, mentre l'uomo si tiene in disparte e, per metà grato per metà trionfante, se ne lava le mani.

Per colui che aziona o fa azionare l'apparecchio la domanda se lo scopo che viene inserito nel circuito con un gioco di leve sia giustificabile, anzi se sia semplicemente sensato, non ha più alcuna importanza, com'è naturale, sin dal momento in cui l'apparecchio comincia a calcolare; anzi, la domanda è addirittura dimenticata. E diffidare della risposta significherebbe per lui diffidare del principio delle scienze; e dove andrebbe a finire se creasse un precedente del genere? Con questo trasferimento della responsabilità all'oggetto (ritenuto « oggettivo ») e con *la sostituzione della « responsibility » con un « response » meccanico* egli ha trasformato il «dovuto» in un «giusto» da gioco degli scacchi, il vietato in qualche cosa di erroneo da gioco degli scacchi, ma questa trasformazione non gli ispira terrore. Eppure è, naturalmente, il fatto determinante. La prestazione dell'oracolo non può consistere in niente altro che

nell'enumerare quali mezzi rappresentano un tornaconto in una situazione determinata dai fattori A B C - N, cioè quali perdite trovano un compenso; e, dato che per soppesare perdite e profitti possono venir inserite soltanto grandezze *finite*, anche *la nostra vita viene inserita* eo ipso *quale grandezza finita*, quindi soppesabile: e ciò significa che siamo già stati «annientati» dal metodo stesso, prima ancora di venir annientati effettivamente.

Ma anche se non esistessero i robot - il mero fatto che l'«azione» mostruosa verrebbe preparata con un lavoro infinitamente frazionato e indiretto, la mera *complicazione* dell'organizzazione moderna ne *faciliterebbe* l'esecuzione. Sembra un paradosso. Ma non lo è, perché i procedimenti aggrovigliati e indiretti delle organizzazioni indeboliscono o assorbono completamente le energie morali che potrebbero opporre un ostacolo, esercitando quindi una funzione simile a quella delle resistenze elettriche.

Si aggiunga che quando un'organizzazione è in funzione, l'idea della moralità dell'azione viene sostituita da quella della bontà del funzionamento. Se tutto è «in ordine» nell'organizzazione di un'impresa e tutto funziona pulitamente, anche le sue prestazioni sembrano in ordine e pulite. E pulite non solo perché tutto il complesso funziona bene, ma anche perché il complesso preso nel suo insieme resta sottratto alla vista. Ognuno degli innumerevoli lavoratori specializzati compresi nel processo vede soltanto il passo che spetta a lui di compiere, e ognuno è considerato coscienzioso finché esegue con coscienziosità il suo passo; quindi per lui non esiste immoralità fin dove spazia la sua vista. O, per esprimerci altrimenti: per lui non esiste immoralità fin dove spazia la sua vista, perché la sua vista non spazia affatto. «Sudiciume condiviso da migliaia è pulito» (detto molussico).

Quindi non ha nemmeno lontanamente coscienza che la somma delle coscienziosità specializzate può avere per risultato la più mostruosa mancanza di coscienza, perché non ha modo di rendersi conto del nesso tra il suo passo e quello degli altri. Naturalmente per questo «non avere coscienza» si può impiegare il vecchio termine «mancanza di coscienza». Ma in questo caso il termine non può significare che chi agisce agisce contro la propria coscienza -

questa possibilità umana sarebbe ancora confortante perché umana, perché presupporrebbe ancora sempre un essere che potrebbe avere una coscienza -, significa soltanto che *per lui è esclusa la possibilità di avere una coscienza*. Ciò che gli manca non è solo la morale, ma anche l'immoralità. Rinfacciargli mancanza di coscienza sarebbe altrettanto assurdo, come rinfacciare viltà a una mano; ossia: assurdo perché il soggetto di cui si asserisce qualche cosa non può venir preso in considerazione quale soggetto di dette asserzioni.

Insomma non c'è nulla che si opponga alla fabbricazione e all'impiego dell'ordigno: perché è proprio il grande numero dei partecipanti e la complicazione dell'apparato che impedisce di impedire.

2.

Cio che la bomba non è

6. La bomba non è un mezzo.

Abbiamo raggiunto l'assoluto, il comparativo è ozioso

Naturalmente non c'è nessuno che non sappia in certo modo che cosa la bomba «è». Ma la maggior parte lo «sa» appunto soltanto: nel modo più vacuo; senza afferrare realmente quel che sa. Anzi, in un certo senso, sa addirittura cose *errate*. Con il che non voglio dire che siano informati erroneamente o insufficientemente. Può darsi che lo siano per ciò che riguarda i particolari; ma non per ciò che riguarda la cosa principale. E non soltanto noi, che siamo informati più o meno insufficientemente, facciamo parte di coloro che «sanno cose errate», ma anche gli iniziati e quelli che dispongono della bomba. Che cosa intendo dire?

Che, se anche pensiamo la bomba, la pensiamo in una categoria errata.

In fin dei conti, quando ne parliamo, o anche soltanto vi facciamo allusione, dobbiamo pur servirci di un ordine di idee di qualche specie. Ed è perfettamente naturale che, nel farlo, ci rivolgiamo automaticamente a categorie che siamo soliti impiegare e con l'aiuto delle quali ci orientiamo nel nostro mondo. Il problema è se ciò sia anche perfettamente giustificato. In tutti i modi non sarà male prendere in considerazione la possibilità che la bomba sia un oggetto assolutamente abnorme; cioè un oggetto *sui generis*, cioè: l'unico esemplare della sua specie; non sarà male dunque essere pronti ad affrontare un compito di un genere finora

inesistente - a meno che non vogliamo pensare alla teologia, dato che questa tratta un oggetto che, per definizione, è un «oggetto unico». Come quest'ultima, per evitare di assegnare al suo oggetto unico attributi ontologicamente inadeguati, si limitava, sotto forma di «teologia negativa», a enumerare ciò che il suo oggetto *non* è, così noi dovremo forse limitarci, *mutatis mutandis* - e il paragone, com'è naturale, riguarda puramente il metodo -, a scoprire che cosa la bomba *non* è, affinché l'abitudine a classificare non ci porti a classificarla erroneamente già in partenza.

Delle categorie, a cui ricorriamo quando pensiamo alla bomba, fa parte innanzitutto la coppia concettuale «mezzo-fine». E penso proprio a questa coppia e precisamente al concetto «mezzo», quando dico che ci serviamo di concetti errati. *Perché la bomba non è un «mezzo».*

Come mai non sia un «mezzo» è difficile da capire, non soltanto perché è fabbricata quale arma e le armi sono manifestamente «mezzi», ma anche perché la categoria «mezzi» ha acquistato al giorno d'oggi un valore universale che non le era mai spettato prima: noi vediamo il mondo in cui viviamo addirittura come un «*mondo di mezzi*», un universo in cui, a dire il vero, non esistono altro che mezzi; e in cui paradossalmente persino gli scopi (dato che appaiono «senza scopo», a differenza dei mezzi) sono relegati in secondo piano, perché di secondaria importanza. Non si può pretendere dagli uomini di massa odierni - di cui fanno parte anche coloro nelle cui mani si trova la bomba - che capiscano che in un mondo siffatto ci possa essere qualche cosa, e per di più qualche cosa di fatto dall'uomo, che non sia un mezzo.

Perché la bomba non è un mezzo?

Nel concetto di «mezzo» è insito che esso mezzo, «mediando» il suo scopo, si esaurisca in questo; che sbocchi in questo, come la strada nella sua meta; che sparisca quindi come «quantità» a sé stante, quando lo scopo è raggiunto. *Si attaglia tutto ciò alla bomba?*

No.

Perché no?

Perché essa non scompaia come quantità a sé stante.

Perché non scompaia?

Perché è troppo grande *in assoluto*.

Che significa: è «troppo grande in assoluto?»

Significa che, se venisse impiegata, il minimo dei suoi effetti sarebbe più grande di qualsiasi scopo (politico, militare), per quanto grande, propostosi da uomini; che «*effectus transcendit finem*»\ e che il suo effetto non sarebbe soltanto maggiore del suo presunto scopo, ma che, secondo ogni previsione, metterebbe in forse qualsiasi ulteriore possibilità di proporsi degli scopi; quindi anche qualsiasi ulteriore impiego di mezzi; e con ciò *annullerebbe il principio mezzo-fine, in quanto tale*.

Sarebbe assurdo chiamare «mezzo» un oggetto siffatto.

Ma non basta. Supponiamo addirittura (e questo non è il caso) che qualcuno persegua lo scopo erostratico di distruggere il mondo; persino allora l'ulteriore fabbricazione di armi atomiche non sarebbe una fabbricazione di «mezzi»; a ogni modo oggi non più. E non lo sarebbe perché - tutti i competenti concordano su questo punto - la quantità si è già mutata in qualità. Ossia perché la potenza virtuale delle scorte odierne di bombe è già assoluta. E ciò significa, a sua volta, che è già sufficiente a raggiungere questo scopo «cosmico-erostratico». Per questa ragione appare anche senza senso che si continui ad aumentare la grandezza o il potenziale esplosivo o il numero delle bombe. Il pericolo assoluto che è in nostra mano, l'effetto che possiamo produrre, non è passibile di ulteriore aumento. A ogni modo l'incremento del mezzo non produrrebbe nulla di nuovo, nulla di più nuovo che il grado comparativo dell'aggettivo «morto».

È la prima volta che compare un fatto simile, finora ciò non era mai esistito nella storia della produzione. Lo «spirito dell'industria», che è ossessionato dall'idea fissa che ogni prodotto tecnico è obbligatoriamente tenuto alla maggiorazione, cioè al comparativo, non può afferrare il fatto che questo comparativo è bensì possibile, ma che non ha senso; che si possono «migliorare» il calibro e il raggio d'azione dell'ordigno, ma non il suo effetto. Uno

Swift del giorno d'oggi potrebbe scrivere: «C'era una volta un sovrintendente alla produzione delle armi atomiche, il cui ufficio consisteva nel provvedere all'aumento quotidiano del potenziale esplosivo della bomba all'idrogeno. Quando un bel giorno quest'uomo, che aveva tentato per lunghi mesi di scacciare questo pensiero, non potè più rifiutarsi di ammettere che l'effetto del suo prodotto non si accresceva con l'accrescimento del prodotto stesso, la sua mente cominciò a turbarsi, anzi si ammalò. "Ma capisca, dottore! - esclamò - ma capisca una buona volta! Un mezzo di cui si può aumentare la potenza - e il cui effetto rimane tuttavia costante! Si è mai sentito qualche cosa di simile? Sempre solo lo stesso effetto, sempre solo la stessa fine del mondo! Non è forse roba da diventar pazzi? Non è uno scandalo? Non è proprio questa la fine del mondo?"».

Ma lasciamo questi discorsi alla Swift. La realtà è già sufficientemente fantastica. Imprimiamoci in mente il punto principale:

Se qualcuno impiegasse la bomba nella stolta speranza di ottenere con ciò un determinato fine limitato, otterrebbe un effetto che al suo fine non somiglierebbe nemmeno di lontano. La strada non sboccherebbe nella meta, il mezzo non si estinguerebbe nello scopo, ma, al contrario, l'effetto del presunto «mezzo» metterebbe fine allo scopo. E non sarebbe *un* effetto, ma una imprevedibile catena di effetti, di cui la fine della nostra vita non costituirebbe che un anello tra gli altri.

Avrebbe senso, quindi, parlare di un «mezzo», soltanto se qualcuno mirasse, con proposito realmente erostratico, proprio a questa «fine di tutte le cose».

7. Continuazione.

I mezzi giustificano i fini

È già gran tempo che il processo degenerativo della coppia concettuale «mezzo-fine» si andava preparando.¹ Quali che siano

state le fasi di questo processo, mezzo e scopo si sono oggi addirittura scambiati le parti: *la fabbricazione di mezzi è diventata lo scopo della nostra esistenza*. E si cerca spesso (in tutti i paesi, perché l'evoluzione è generale) di giustificare cose che un tempo avevano avuto valore di scopo, dimostrando come possano venir usate senz'altro quali mezzi e con ottimi risultati: per esempio quali mezzi igienici che favoriscono o facilitano l'acquisto o la fabbricazione di ulteriori mezzi. (Per esempio lo svago e l'amore; persino la religione). Il titolo del libriccino americano *Is sex necessari*, per quanto, naturalmente, ironico, è sintomatico.

Ciò che non può provare di essere un mezzo non trova accesso nell'odierno cosmo di oggetti. Perciò: appunto perché non sono mezzi, gli *scopi* sono considerati *privi di scopo*. Gli scopi in quanto tali, a ogni modo. E sono considerati privi di scopo, come abbiamo detto, esclusivamente perché anch'essi possono affermarsi quali mezzi. Cioè quali mezzi in potenza; quindi possono servire a mediare mezzi, per esempio a renderli smerciabili. *Lo scopo degli scopi consiste oggi nell'essere mezzi dei mezzi*. E' semplicemente un dato di fatto; e la formulazione è paradossale soltanto perché il fatto è paradossale.

Specialmente evidente è questo ruolo di «mezzi» negli «*scopi aggiunti*». Cioè negli scopi che si attribuiscono alle cose *ex post*, per procurare loro un posto legittimo nella comunità dei mezzi, cioè in certo qual modo per «contestarle». Se in un processo chimico si forma un derivato, si tratta di trovare uno scopo per tale derivato, all'occorrenza di inventarlo, per offrire al derivato la possibilità di salire al rango di mezzo. Effettivamente è ben raro il caso che non si riesca a trovare o inventare uno scopo del genere, mediante un modellamento forzato della richiesta. Lo scopo dello scopo inventato espressamente consiste dunque nel trasformare la sostanza che era venuta al mondo come «buona a niente» in qualche cosa che possa attestarsi nella comunità dei mezzi. Non ci devono essere «cose in sé», ma soltanto mezzi, perlomeno virtuali.

È ovvio che chi, più di ogni altro, ostacola l'interesse dei produttori di mezzi è il critico, che non rifiuta soltanto il mezzo fabbricato, ma anche lo scopo del mezzo fabbricato. La presunta

illimitata libertà di critica è in effetti ridotta al minimo: cioè è ridotta a critica dell'adeguatezza di un mezzo; ed esiste soltanto questo tipo di critica: non la critica degli scopi. Perché *la critica di uno scopo turberebbe la produzione del mezzo che serve a quello scopo* e costituirebbe un pericolosissimo precedente. In fin dei conti lo scopo degli scopi consiste nel provvedere la produzione dei mezzi della sua *raison d'être*. Se, criticando gli scopi, si mette in dubbio questa *raison d'être*, viene attaccato il principio stesso della sacrosanta produzione dei mezzi. In altre parole: *i mezzi giustificano gli scopi*.

I mezzi giustificano gli scopi. Questa formula non è uno scherzo, e nemmeno una «esagerazione filosofica». Inversione del motto famigerato, essa è in realtà la parola d'ordine segreta della nostra epoca. E indica la cornice entro la quale, presunto mezzo tra i mezzi, la bomba ha visto la luce del mondo, e nella quale noi, mondo terrorizzato, abbiamo visto per la prima volta la luce accecante della bomba.

Se la bomba è un mezzo, deve valere per essa ciò che vale per tutti gli altri mezzi:

Per essere legittima le deve spettare uno scopo. Un ammonimento che esorti a guardarsi dal suo scopo (o magari un ammonimento che possa avere per risultato la sua eliminazione) rappresenterebbe un precedente inammissibile. Se tale ammonimento avesse successo, nulla si opporrebbe più a un invito a guardarsi anche dagli scopi di altri mezzi; il pericolo aumenterebbe rapidamente e, da ultimo, «tutto il mondo» dei mezzi, cioè: il principio di questo mondo, potrebbe venir scalzato da ammonimenti del genere. E' evidente che un'idea simile deve diventare un incubo per i reggitori dell'universo dei mezzi. E, per quanto ciò possa sembrare assurdo, essi cercano di impedire che si esorti a guardarsi dalla bomba perché temono che un precedente del genere metta in pericolo l'«*intero loro mondo*». Dunque devono tentare di distogliere la loro e la nostra attenzione dal fatto che, se *non* viene criticata e se non viene criticata con successo, la bomba mette in pericolo il mondo (e precisamente il reale «mondo intero»: la vita di noi tutti, anche la loro). Perciò la loro *tattica* tipica, certo

in gran parte inconsapevole, consiste nel continuare a *minimizzare il loro oggetto*, nel non dar peso alla sua novità, nel far apparire inoffensivo il suo carattere anarchico, nel presentarlo come un mezzo tra altri mezzi - insomma: nel contestare il fatto che ciò che mette in pericolo o butta all'aria il loro universo dei mezzi, che ha dato tanta buona prova, è proprio un loro prodotto. Il trucco preferito di questa loro tattica di minimizzazione consiste nel *trasferire* l'elemento «anarchia», che non possono smentire del tutto, ossia nello scaricarlo su coloro che esortano a guardarsene: li fanno apparire anarchici, rivoluzionari, insomma *traditori*-, di modo che ora per «traditori» si intendono quei galantuomini che rivelano la verità agli ingannati: all'umanità tradita e venduta. Nessuna meraviglia se questo «trasferimento» ha successo in via transitoria, perché in un primo tempo sono sempre ritenuti colpevoli coloro che parlano delle cose, non quelli che le fanno.

Ma il successo è soltanto transitorio. A lungo andare non è possibile nascondere il fatto che l'elemento anarchico non sta in chi mette in guardia, ma nella bomba stessa. Perché nonostante tutto e anche se di solito non lo sa formulare, l'umanità sente, e lo sente con malessere e diffidenza, che l'oggetto a cui è messa di fronte esorbita in modo inquietante da ciò che di solito le viene presentato come «mondo», cioè dal «mondo dei mezzi»; sente che è un *unicum*. E quel che pensa è appunto: «La bomba non è un mezzo».

Questa constatazione, mai abbastanza ripetuta, non è soltanto negativa. È la constatazione positiva e fondamentale di una negatività. E la domanda che le viene opposta: «E che cosa è allora?» non le toglie il suo valore. Tanto più che chi è minacciato non ha il dovere di fornire una definizione della minaccia a chi lo minaccia.

In realtà nessuno può rispondere a questa domanda «che cosa è allora?», perché non ha senso. Se si potesse rispondere, ciò significherebbe, come abbiamo indicato fin dall'inizio, che esistono altri oggetti della stessa classe, nella quale la si potrebbe far rientrare, di cui costituirebbe un esemplare. Ma proprio questo non è vero. Non si può classificare la bomba. Ontologicamente è un *unicum*. E in questo consiste il suo carattere anarchico.

In passato si chiamavano «mostruosi» gli esseri che non si potevano definire; cioè erano considerati *monstra*, esseri che, sebbene fuori dell'ordine naturale, esistevano tuttavia e che, ridendosi della domanda che cosa fossero, imperversavano allegramente.² Un tale essere è la bomba. Esiste sebbene sia di natura indeterminata. E la sua mostruosità ci tiene con il fiato sospeso.

8. *Non solo l'assassino, anche il moriturus e colpevole*

Come la maggior parte dei mezzi, anche questo non-mezzo è piovuto in grembo a coloro che ora ne dispongono. Non si può negare che l'ordigno sia stato progettato:³ ma, data la mancanza di fantasia dell'uomo, non si può affermare che anche la situazione che è derivata dall'esistenza dell'ordigno sia stata progettata.

In realtà anche coloro a cui la potenza è piovuta in grembo sono «soltanto uomini»; con il che intendiamo dire che sono altrettanto limitati quanto noi e che essi, tagliati su misura del finito e preparati soltanto a questo, non sono in grado di capire che ciò di cui dispongono non ha più niente a che vedere con un «mezzo».

Il che significa che la bomba non può venire imputata a nessuno in particolare; che la situazione morale rimane confusa. Cosa che rende l'ordigno anche più pericoloso. Perché si possono risolvere senza equivoci soltanto quei problemi morali in cui colpevoli e innocenti possono venir chiaramente separati.

Chiaro appare soltanto chi *non* è colpevole. Infatti espressioni del genere di quelle che abbiamo usato anche noi già alcune volte, come: «Andiamo incontro a un'Apocalisse fabbricata con le nostre mani» o: «Non siamo all'altezza degli apparecchi fabbricati da noi stessi», in cui i soggetti presupposti dell'azione o dell'imputazione siamo *noi* (= noi uomini) in massa, non sono giuste. Non avrebbe senso, naturalmente, affermare che «*noi*»: la maggior parte di tutti gli uomini, abbiamo desiderato, progettato, costruito l'ordigno apocalittico. E non soltanto non avrebbe senso, ma sarebbe pericoloso, perché tali espressioni farebbero

straordinariamente comodo a coloro che hanno la disgrazia di essere diventati gli effettivi «soggetti» dell'ordigno, cioè di disporre realmente della sua fabbricazione e del suo impiego. Parlare di «suicidio dell'umanità» procura alla responsabilità una base ideale, larghissima, un magnifico alibi; in questo modo nessuno è attualmente colpevole, tutti sono virtualmente partecipi della colpa.

E ciò non è giusto. Perché ci sono colpevoli attuali. Perché, per quanto confuso possa essere stato finora il problema dell'imputazione: il vero problema della colpa comincia soltanto ora. Soltanto ora, perché soltanto ora sappiamo che cosa significa la bomba. Per quanto innocenti si possa essere stati sinora, ora si *diventa* colpevoli, se non si aprono gli occhi a coloro che non vedono ancora, se non si fanno rintronare le orecchie a coloro che non capiscono ancora. *La colpa non sta nel passato, ma nel presente e nel futuro. Non soltanto gli eventuali assassini sono colpevoli, ma anche noi, gli eventuali morituri.*

9. *Gli esperimenti hanno successo, lo sperimentare no*

Abbiamo iniziato il paragrafo 5 con le parole: «Supponiamo che la bomba venga impiegata».

Questa frase iniziale è errata. È troppo ottimistica.

Perché la bomba è impiegata. È *continuamente* impiegata.

A che cosa alludo?

Non alle due prime esplosioni. Non alla distruzione di Hiroshima e di Nagasaki. Ma all'impiego della bomba nel dopoguerra. In questo periodo è stata impiegata in due sensi diversi.

I. Come *mezzo di pressione*. Questo vale per gli otto anni fino alla prima esplosione della prima bomba H russa nell'estate del 1953. Certo l'affermazione «è stata impiegata quale mezzo di pressione» è fuorviante: perché per farne un mezzo di pressione era del tutto superfluo che i detentori del monopolio dichiarassero «ha da essere così, altrimenti...» Non occorre più fare come nella

remota preistoria preatomica aveva fatto Hitler, quando mise il governo di Praga di fronte al suo ultimatum ricattatorio. *La sua mera esistenza*, il mero possesso, la mera possibilità di impiegarla, *conferiva automaticamente alla bomba il carattere di ultimatum-*, era un ricatto fattosi cosa, lo era per essenza, che la si volesse impiegare quale ricatto e che la si impiegasse o meno come tale; e sarebbe stata un ricatto anche se un san Francesco l'avesse custodita nelle sue mani. Con ciò non vogliamo certo negare che esistevano notevoli gruppi di potere e personalità importanti che impiegarono la bomba espressamente, e persino più o meno ufficialmente, quale mezzo di pressione, e che la impiegano così anche oggi. Ed è ovvio. Non solo per motivi psicologici, non solo perché è quasi insostenibile limitarsi ad «avere» uno strumento di potere che è in nostro possesso, e per di più un tale strumento, ma anche per motivi di morale economica: perché il mancato impiego di un prodotto, e per di più di un prodotto in cui si sono investite somme tanto ingenti, deve apparire uno sperpero, quindi una situazione economica immorale. Sarebbe estremamente *unfair* non sottolineare il fatto che, in queste circostanze, nel dopoguerra, ossia nell'epoca del monopolio americano della bomba, si è fatto un impiego *soltanto* verbale e non materiale della bomba. Ma allo stesso modo non sarebbe lecito lodare questo fatto. Perché, dove si andrebbe a finire se si valutasse azione moralmente positiva il non assassinare? Certo quegli uomini che si limitano a impiegare la bomba esclusivamente come strumento di ricatto, invece di rivolgerla al suo impiego «ideale» di arma, credono, nella loro presunzione, di aver agito «idealisticamente». L'usanza introdotta da Hitler di presentarsi come Salvatore, per il fatto che si considerano «salvati» coloro che si sarebbero potuti uccidere e che si è finito con il non uccidere, quest'usanza è in voga oggi come ieri. E se la definizione della vita: «non essere stati ancora assassinati», che proviene da un campo di concentramento, non ha perduto ancor oggi la sua validità, ne dobbiamo la sopravvivenza a questi uomini pieni di sufficienza, che si fanno un vanto del fatto di non aver assassinato.

Questo tipo di ricatto presenta anche un altro carattere: infatti,

mentre prima sia il ricatto criminale, sia le armi convenzionali si erano limitate a minacciare coloro che erano presi di mira, il ricatto mediante la bomba esercita sempre, al tempo stesso, la sua pressione su tutta quanta l'umanità. Non è un'«arma totale» soltanto a motivo del suo impiego strategico (come gli aerei da bombardamento dell'ultima guerra mondiale), ma già a motivo della sua natura fisica. Il che significa che la «totalità della minaccia» non è segno di speciale «infamia», ma sintomo di una incapacità: cioè della sua *incapacità di prendere la mira*.

Lungi da me voler mettere in dubbio la sua precisione balistica o di sganciamento. Questa è certamente ammirevole. Voglio dire soltanto che il suo effetto è talmente smisurato, che il raggio della sua irradiazione nello spazio e nel tempo è talmente sconfinato che, per principio, deve *sparare al di là del suo obiettivo*. La sua *onnipotenza è il suo difetto*. La sua alternativa è inappellabile: può ricattare soltanto tutti, oppure nessuno; può gettare via il bambino con l'acqua del bagno, oppure non può gettare via nulla. E realmente, da quando è stata fabbricata, l'umanità intera vive in una condizione di ricatto; la popolazione americana non meno di quella di qualsiasi altro paese, se non addirittura sotto una pressione più forte, in quanto con l'introduzione di esercitazioni di guerra atomica è già stata resa *H-bomb-conscious*.

Dal momento che il ricatto si rivolge contro tutti, per la sua stessa essenza, è dunque anche un «*autoricatto*». E, se si prescinde dall'intermezzo dei gas venefici della prima guerra mondiale, anche questa è una cosa che avviene per la prima volta. L'isterico «o fai così... oppure ammazzo tutti noi», che finora era conosciuto soltanto in una sfera di carattere privatissimo, ha trovato oggi un'imitazione globale che fa rabbrivire.

2. Ma la nostra asserzione che la bomba è già stata impiegata deriva anche da un altro motivo. Quando abbiamo parlato della sua «incapacità di prendere la mira» eravamo già molto vicini a questo secondo motivo.

L'espressione: «Supponiamo che venga impiegata» afferma implicitamente l'esistenza di una linea divisoria, che oggi invece

non esiste più; essa infatti fa una distinzione tra «preparativi» e «impiego», tra «*prova*» e «*caso concreto*», che aveva valore fino a ieri nella fisica sperimentale e nella tecnica. Ma la caratteristica della bomba sta proprio nel fatto che essa cancella questa distinzione.

L'*insularità del campo di prova* era carattere intrinseco della prova tecnica; il processo sperimentale era sempre limitato ed ermeticamente chiuso, la realtà stessa non ne veniva toccata. Ogni esperimento costituiva un sistema isolato, un processo in un microcosmo costruito, il cui effetto sul macrocosmo era nullo o senza importanza, per quanto vasta fosse la portata delle conclusioni che si potevano dedurre dall'esito dell'accadimento esemplare microcosmico (perché il fatto constatato stabiliva una «legge»). Anche il concetto di *macchina* era basato su questo concetto del campo d'azione microcosmico, costruito, chiuso in sé e separato dal mondo. Questo carattere di «campo chiuso», che costituiva addirittura la condizione del lavoro scientifico, non significava soltanto (negativamente) che si escludevano le innumerevoli determinanti incalcolabili e non dominabili del mondo, ma al contempo (positivamente) che si stabiliva volta a volta una determinata quantità di premesse e, riuscendo a dominarle, la possibilità di dominarne gli effetti. Il successo dello sviluppo della tecnica fu una conseguenza di questo metodo (che ricostruiva la realtà totalmente *ex novo*) di fabbricare entro il mondo micromondi artificiali, cioè chiusi e distinti. A causa del suo isolamento, ogni processo sperimentale aveva in sé qualche cosa che ricordava il «gioco»; infatti l'isolamento del campo è caratteristica del gioco, sia che pensiamo al gioco degli scacchi o al campo di gioco del calcio; e al tempo stesso la sua logica e la sua offerta di «evasione». Perciò si poterono persino chiamare «belli» tanti esperimenti: infatti erano «belli» come partite giocate alla perfezione, oppure come opere d'arte chiuse in sé, separate dal mondo e perfettamente coerenti. Gli esperimenti, che nel loro stadio sperimentale rimanevano separati dalla realtà, diventavano realtà storiche soltanto con il loro sfruttamento tecnico, soltanto con il loro impiego industriale.

Oggi tutto ciò non vige più. Cioè: gli «esperimenti» nucleari oggi non sono più esperimenti.

E' oltremodo caratteristico, certamente, che vengano eseguiti «isolatamente» su atolli corallini o in qualche altro punto dell'oceano; cioè che, come ultima risorsa, per salvare il principio dell'isolamento si ricorra all'«insularità» nel senso geografico primitivo. Ma questi ultimi tentativi di isolamento, cioè gli sforzi disperati di fare ancora «esperimenti», sono del tutto vani. Per quanto brillante possa essere il successo degli *esperimenti*, lo *sperimentare non riesce*, perché si trasforma subito in qualche cosa di diverso, diventa subito qualche cosa di più che sperimentare. Gli effetti sono talmente enormi che, nel momento stesso dell'esperimento, il «laboratorio» diventa coestensivo con il globo. Ma ciò non significa altro se non che non ha più senso distinguere tra «prova» ed «esecuzione»; che ogni «esperimento» è diventato un «caso concreto». E realmente i numerosi «esperimenti» compiuti hanno già avuto i loro effetti: non si potrà certo affermare che la prima vittima della bomba all'idrogeno, il pescatore giapponese Aikichi Kuboyama, morto nell'agosto 1954, sia morto sperimentalmente;⁴ né si potrà affermare che il peschereccio giapponese *Fikuryumaru*, contaminato a 130 chilometri dall'esplosione si sia aggirato da quelle parti *experimenti causa*. Ma già oggi enumerare casi singoli può forse indurre in errore. Perché la contaminazione provocata dagli «esperimenti» è già generale: già ora aria, mare, acqua piovana, terra, mondo vegetale, mondo animale, mondo umano e alimenti sono affetti e infetti - evidentemente oggi non è ancora possibile giudicare in quale misura. Ma, dato che certi periodi di dimezzamento (cioè il tempo in cui viene emessa la metà della radioattività originaria) appaiono fatalmente lunghi, se misurati con le misure della durata della vita umana, l'effetto dei cosiddetti esperimenti è illimitato anche nel tempo: ciò con cui si «gioca» oggi sperimentalmente può diventare «caso concreto», forse l'ultimo, per l'eredità biologica dei figli, nipoti e pronipoti. L'esame Geiger del contenuto delle ghiandole tiroidee (che immagazzinano lo iodio 131 radioattivo) in un amplissimo circuito (1500 miglia) intorno ai *testing-grounds* ha

indicato già il centuplo della radioattività normale.⁵ Il ruolo di apportatrice della contaminazione fatale per le generazioni future, ruolo che era spettato fino a poco fa (per esempio in Ibsen) alla *sifilide*, è assunto ormai dalla *radioattività*.

Quelli che vengono chiamati «esperimenti» sono dunque porzioni della nostra realtà', della nostra realtà storica. Dire: «Gli esperimenti non sono più esperimenti» o dire: «Sono avvenimenti storici» viene a essere assolutamente lo stesso.

Perché la storia non ammette scherzi e non conosce il detto: una volta sola non conta. Essa si rifiuta di ritrattare, non conosce la parola «esperimento». Nella storia non esiste il baloccarsi con esperimenti, perché tutto ciò che si annuncia, affermando modestamente di svolgersi soltanto in veste di esperimento, avviene immediatamente «una volta per tutte», si svolge dunque quale «caso concreto». Con ciò non è detto - sarebbe assurdo - che d'ora in poi non si debba far più alcun esperimento; ma soltanto che bisogna rendersi conto chiaramente che quando si dà il via a processi che non si è in grado di isolare dal mondo, questi hanno luogo soltanto nel modo indicativo, non nel congiuntivo; che essi si svolgono non soltanto *dentro* il mondo, ma *quali* avvenimenti mondiali; che sono fatti, non solo esperimenti. Non sono esperimenti perché *rimangono*, cioè: perché hanno conseguenze. Ciò non è vero soltanto per la vita privata, ma per la storia nel senso più lato: come non esiste un matrimonio di prova, consumato soltanto *esperimenti causa*, che possa venir cancellato dalla vita di coloro che «avevano soltanto voluto provare una volta»; come un paese non può venir fascistizzato «solo una volta» per prova, perché ciò che è stato provato diventa destino, ciò che è stato diventa una indelebile porzione di storia; come non esistono esperimenti di sterilizzazione in massa, perché coloro che hanno subito il trattamento sono effettivamente rovinati, sebbene continuino a vivere - così non esistono esplosioni atomiche compiute «solo una volta» o addirittura «solo alcune volte» *esperimenti causa*. Nulla corrisponde più, nella realtà, a ciò che indichiamo con la parolina «soltanto». Nulla è soltanto «soltanto» e nulla è «soltanto stato». Una volta diventa sempre subito «una

volta per tutte», e diventa un *nunc stans*. Perché ugualmente cancellate sono le differenze di tempo: non c'è passato che non sia presente, non c'è presente che non sia futuro; e non c'è futuro che non nasconda in sé, germe mortale, il futuro anteriore, il nostro «saremo stati». Per quanto breve sia la vita di ognuno, siamo «*più grandi di noi stessi*»: i prodotti che fabbrichiamo, gli effetti che provochiamo, hanno una scadenza tanto lunga che non saremo solo noi a doverli affrontare, ma anche i nostri nipoti e i nostri pronipoti, ai quali forse un giorno questi effetti intimeranno il loro altolà.

Abbiamo dunque parlato con grande moderazione, quando abbiamo sostenuto che gli esperimenti hanno abbandonato il loro isolamento ermetico collaudato da tempo, entro cui si erano svolti ancora al tempo dei nostri padri, per irrompere nella dimensione della realtà storica. Anzi la carica elementare degli esperimenti, spogliati del loro carattere sperimentale, è tale che, al momento della loro irruzione, il mondo storico minaccia di andare anch'esso in frantumi. *Gli esperimenti non sono soltanto avvenuti «nella storia», ma hanno «superato la soglia storica».*

10. Spiegazione dell'espressione «superare la soglia storica»

È evidente che esistono milioni di fatti «*storicamente subliminali*»-. la cui importanza è troppo esigua perché l'uomo politico ne tenga conto nei suoi piani, o lo storico nelle sue considerazioni. La mia siesta pomeridiana di esattamente tre anni or sono può essere stata una porzione della situazione storica. Ciò nonostante è carattere intrinseco della storia sorvolare su porzioni di se stessa di questo genere e non considerarle storia, non tramandarle. La storia è, soltanto in quanto *setaccia* se stessa.

Viceversa ci sono eventi di tale incalcolabile grandezza, che si lasciano alle spalle la dimensione di ciò che noi possiamo anche soltanto concepire come situazione storica. Ciò è manifestamente il caso dei cataclismi naturali. La distruzione dell'Atlantide (ammesso

che abbia avuto luogo) non fu una catastrofe storica, non fu una catastrofe *nella* storia; ma piuttosto, in quanto *fine di* storia, qualche cosa che non potè più inserirsi nella storia: un «*evento al di sopra della soglia storica*».

Lo stesso vale per gli esperimenti atomici; per non parlare delle guerre atomiche. La loro preparazione può rientrare ancora nelle dimensioni della storia, perché chi la intraprende lo fa con la speranza di ottenere determinati scopi storici futuri. Ma nel momento in cui ci si mettesse a realizzare questo scopo, cioè nel momento in cui la guerra avesse inizio, la storia sarebbe finita. Il giorno delle prime esplosioni esploderebbe anche la dimensione della storia. «In fondo alla strada si delinea sempre più chiaramente lo spettro dell'annientamento generale» (Einstein, nel suo messaggio agli scienziati atomici italiani). Ciò che resterebbe non sarebbe più una situazione storica, ma un campo di rovine sotto cui sarebbe sepolto tutto ciò che una volta è stato storia. E se l'uomo sopravvivesse, nonostante tutto, non sarebbe più un essere storico, ma un miserevole residuo: natura contaminata nella natura contaminata.

Se c'è qualcuno, se c'è stato qualcuno che aveva la competenza per giudicare la situazione, è stato Einstein. Ed egli l'ha giudicata come ho detto. E lo possiamo leggere nei giornali.

E come abbiamo reagito?

Come reagiamo alle notizie dei giornali: non abbiamo reagito.

E perché no? Per coraggio? Per stoicismo?

«Coraggio? - dice una massima molussica - mancanza di fantasia! » Per mancanza di fantasia. Perché siamo «*ciechi di fronte all'Apocalisse*».

E perché lo siamo?

Tenteremo di rispondere nel prossimo capitolo.

3.

L'uomo è inferiore a se stesso

11. Viviamo nell'era dell'incapacità di provare angoscia

Questa è dunque la situazione. Tanto angosciosa.

Ma dov'è la nostra angoscia?

Non ne trovo punta. Non mi riesce di trovare nemmeno un'angoscia di media grandezza. Nemmeno un'angoscia pari a quella che sorgerebbe al pericolo di un'epidemia di influenza. Proprio nulla di nulla.

Com'è possibile?

Nessuno può osare mettere in dubbio che sia giustificato chiamare «era dell'angoscia» l'epoca della dittatura e della guerra, dei *Lager*, delle occupazioni, delle città in fiamme. Ma da allora in poi, nei dieci anni che hanno seguito la catastrofe finale, l'espressione ha fatto una strana carriera, oltremodo irrealistica. Se oggi si andasse a cercare angoscia, angoscia *reale* a Vienna, a Parigi, a Londra, a New York - dove l'espressione «Age of Anxiety» è tuttora corrente -, il bottino risulterebbe estremamente modesto. Si troverebbe, certo, la parola «angoscia», addirittura a nugoli, in intere balle di pubblicazioni, centinaia delle quali vanno quotidianamente al macero per essere sostituite da altre centinaia. Perché l'angoscia è diventata oggi una merce; e tutti parlano oggi *di* angoscia. Ma *per* angoscia parlano oggi molto pochi.

Perché nel frattempo ci si è ricordati che la parola è stata innalzata al rango di termine filosofico cent'anni fa - per opera di Kierkegaard - e ha dunque un passato altamente filosofico e

letterario; e rifacendosi a lui e a Heidegger si è fatto della parola una merce corrente giornalistica, che non si trova soltanto in ogni rivista su carta patinata, ma anche (dato che oggi nulla è più essoterico dell'esoterico), con altrettanta naturalezza, nella pubblicità dei sonniferi e nei fogli di provincia in somma: l'angoscia serve oggi a procurarsi la sensazione di essere *up to date*, e di «essere del numero», qualunque esso sia.

Oggi, nell'era della bomba, l'espressione non soltanto non è vera, ma neppure veridica. Non dovremmo proprio menar vanto di quel pochino di angoscia che proviamo all'occasione, e perlopiù soltanto quando riceviamo una spinta. Non ho ancora visto un uomo di oggi su cui la minaccia si sia abbattuta con l'impeto di un ciclone e che ne sia rimasto stordito. Nel migliore dei casi ho visto alcuni che si sono spaventati: ma, a dire il vero, non tanto *per* angoscia, ma perché si sono accorti improvvisamente di quanto fossero incapaci *di* angoscia e alcuni pochi che, smorzatosi tosto il loro primo empito d'angoscia, posato il giornale, si sono vergognati di aver potuto riprendere subito il loro consueto andamento di vita, oppure di non aver potuto fare altro che riprenderlo, cioè: che ritornare ai loro consueti ordini di grandezza e alle cure del domani e dopodomani.

No, paragonato al quantitativo di angoscia che sarebbe confacente, che dovremmo realmente provare, siamo semplicemente degli *analfabeti dell'angoscia*. E se si dovesse cercare un motto per la nostra epoca, la cosa più appropriata sarebbe chiamarla l'«*epoca dell'incapacità di provare angoscia*».

Certo è che il momento in cui comparve la bomba fu, se così si può dire, il più sfavorevole di quanti si sarebbero potuti scegliere. Perché fu proprio quel momento della fase conclusiva della guerra, in cui l'angoscia effettiva, che la dittatura e la guerra avevano portato con sé, cominciava a diminuire; il momento in cui milioni di persone, per la prima volta dopo anni, osavano andar a dormire senza paura della polizia o dell'incursione aerea; il momento in cui, nelle parti del mondo meno provate, ci si accingeva di nuovo, per la prima volta, a riprendere la *good old life*. E in questo momento, in cui si traeva un sospiro di sollievo, si sarebbe dovuto di nuovo

prender posizione di fronte a un nuovo pericolo, a un pericolo di proporzioni senza confronto più grandi? O perlomeno di fronte alla *possibilità* di una minaccia talmente mostruosa? Ci si rifiutò; non si era in grado di farlo. In quel momento ogni pericolo che non si presentasse come una minaccia per la notte successiva era ridicolo. Quindi non lo si afferrò. Ma non era più possibile recuperare ciò che ci si era lasciati sfuggire al primo momento.

Un anno più tardi, il pericolo era già un fatto familiare, qualche cosa di cui si era letto cento volte, una ripetizione noiosa. E oggi è ormai un *good old danger*, un vecchio e caro elemento della nostra vita del dopoguerra.

Quando, nell'enumerare le libertà imprescindibili, Roosevelt nominò il *freedom from fear* e formulò così l'incompatibilità di libertà e angoscia, lo fece (sebbene la formula, in quanto tale, non fosse esistita prima) cinque minuti dopo le dodici nel computo della storia universale: cioè in quel momento in cui questa esigenza cominciava proprio a perdere la sua validità, perché si profilava un nuovo compito, quasi opposto, cioè quello di «*imparare ad avere paura*» (com'è detto nella fiaba di Grimm). Perché ciò che ci manca soprattutto è *freedom to fear*, cioè: la capacità di sentire *l'angoscia adeguata*, quel contributo di angoscia che dovremmo fornire, se vogliamo liberarci realmente dal pericolo in cui versiamo, se vogliamo dunque raggiungere realmente *freedom from fear*. Si tratta dunque: *to fear in order to be free*; *di aver paura per essere liberi*; o semplicemente per sopravvivere.

Questa mancanza di paura non prova affatto che noi, uomini contemporanei della bomba, siamo gente ultracoraggiosa.¹ Il difetto ha altre radici. Anzi parecchie e diverse; radici che dobbiamo scoprire se vogliamo vincere l'indolenza con cui andiamo alla deriva verso l'autoannientamento. Ciò sarà fatto nei paragrafi seguenti; o perlomeno sarà fatto il tentativo di mettere a nudo alcune di queste radici della nostra cecità all'Apocalisse. Non pretendiamo che l'elenco sia completo.

Dividiamo le radici della cecità in due gruppi: dapprima investighiamo una radice antropologico-filosofica, dunque una qualità particolare che concerne la nostra *natura umana*-, e poi

radici storiche, che hanno quindi a che fare con il nostro *modo di essere odierno*.

12. La radice principale della nostra cecità all'Apocalisse: il «dislivello prometeico».

L'uomo è superiore e inferiore a se stesso

Abbiamo dimostrato che la prima radice ci sembra essere la più importante già per il fatto che l'abbiamo anticipata nella nostra introduzione. Essa consiste nel «dislivello prometeico». Che cosa intendiamo con questa espressione?

Il fatto che le nostre diverse facoltà (come fare, pensare, immaginare, sentire, assumere una responsabilità) si distinguono l'una dall'altra sotto i seguenti punti di vista.

1. *Ognuna di queste facoltà ha un suo rapporto particolare con le misure di grandezza. I loro « volumi », il loro « potere comprensivo », la loro « capacità di prestazione » e la loro « portata » differiscono. Per esempio: Oggi possiamo senz'altro progettare la distruzione di una grande città ed effettuarla con i nostri mezzi di distruzione. Ma immaginare questo effetto, afferrarlo, lo possiamo soltanto in modo del tutto inadeguato.² E tuttavia quel poco che siamo in grado di immaginare: il quadro confuso di fumo, sangue e rovine è ancor sempre molto se lo confrontiamo con la minima quantità di ciò che siamo capaci di sentire o di cui siamo capaci di sentirci responsabili al pensiero della città distrutta. Ogni facoltà ha dunque il suo limite di prestazione, al di là del quale non funziona più, ossia non può più registrare aumenti: le portate delle varie facoltà non concordano. Nell'introduzione avevamo anticipato che: «Assassinare, possiamo migliaia di persone; immaginare, forse dieci morti; piangere o rimpiangere, tutt'al più uno». E quel che è vero del piangere o rimpiangere è vero di tutte le emozioni, quindi anche dell'angoscia: essa non è all'altezza delle prestazioni delle altre facoltà; e non riesce a uguagliarsi a queste, a comportarsi «adeguatamente», anche se lo tenta. I compiti di cui viene a capo l'uomo che prova angoscia sono più ristretti di quelli che*

signoreggia l'uomo produttore. E pertanto *«l'uomo è inferiore a se stesso»*.

Si obietterà: «Questa differenza è nota da tempo».³ È appunto la differenza tra l'astrazione (che, prescindendo dal caso singolo, si rivolge al generale) e la percezione che ha di mira soltanto il concreto e si limita al suo ristretto campo visuale. Non vogliamo negare che sussista un certo rapporto tra questa differenza e il «fenomeno del dislivello», di cui ci stiamo occupando: probabilmente soltanto una teoria particolareggiata del «dislivello» potrebbe fornire la chiave del funzionamento dell'astrazione. Ma le due differenze non si identificano: perché la distruzione di una città (che manifestamente siamo in grado di compiere) non è opera di astrazione: e l'immagine che non riusciamo a farcene non è un atto di percezione.

In sé il fatto del «dislivello» non è, naturalmente, un difetto. Al contrario: è probabile anzi che biologicamente sarebbe uno svantaggio e non avrebbe alcun senso che le singole facoltà fossero tutte equipollenti, che la loro capacità e la loro «portata» fossero altrettanto grandi; ed è più che probabile che, se non lo sono, ciò sia dovuto ai compiti specifici che sono assegnati a ognuna di esse nella vita.

Ma il fatto determinante è che i divari tra le diverse prestazioni possono aumentare a tal punto che le varie facoltà si perdono vicendevolmente di vista; che sono incapaci di riferirsi ai medesimi oggetti, che tra loro si spezza definitivamente ogni legame. Ed è ciò che avviene oggi; prova ne sia la risposta, non si sa se cinica o ingenua, data da un aviatore, appena rientrato da un'azione di bombardamento, a un intervistatore che gli domandava a che cosa avesse pensato durante il volo: «Non potevo in nessun modo togliermi dalla testa il pensiero dei 175 dollari che mi restano da pagare per il frigorifero». Tanto dissociate sono oggi l'azione e la coscienza; tanto differenti i loro oggetti.

Kant ci ha insegnato che la nostra ragione è «limitata», e in quale senso. Ma di solito non ci rendiamo chiaramente conto, che anche la nostra fantasia, persino il nostro sentire, che passava per «esuberante» proprio al confronto delle facoltà della ragione

riportate nei loro veri limiti, è racchiuso in stretti confini e non è capace di superarli. Ma evidentemente il sentire soggiace allo stesso destino della ragione; anche a esso è assegnata una capacità (elastica, ma appunto limitatamente elastica). E ciò non è vero soltanto dell'angoscia, ma di tutte le emozioni.

Dunque - e non facciamo che variare la formula ormai impiegata più volte, ma essa è il motivo conduttore delle nostre riflessioni:

Siamo incapaci di piangere o di rimpiangere dieci assassinati. Il «rimpianto» è incapace di «dilatarsi» tanto da poter «comprendere» dieci assassinati.

Forse possiamo immaginare dieci morti. Con sforzo.

Ma uccidere, ne possiamo decine di migliaia. Senza difficoltà. E un aumento di tale prestazione non costituirebbe, non costituisce un problema.

Oppure:

Possiamo avere paura della nostra propria morte.

E' già al di sopra delle nostre possibilità sentire la paura della morte moltiplicata per dieci, la paura della morte di dieci persone.

All'idea dell'Apocalisse poi, l'anima rimane inerte. L'idea resta una parola.

Tutto ciò potrebbe costituire l'argomento di una «critica del sentire puro» - non nel senso di un giudizio morale, ma nel senso kantiano di una definizione delle limitate capacità di prestazione del nostro sentire. Ciò che ci dovrebbe mettere in agitazione oggi - a differenza di Faust - non è, a ogni modo, il fatto che non siamo onnipotenti od onniscenti; ma al contrario che, al paragone di ciò che sappiamo e che possiamo produrre, possiamo immaginare e sentire troppo poco. Che, nel sentire, siamo inferiori a noi stessi.

Il dislivello tra le facoltà rimane sempre lo stesso, qualunque sia l'attività specifica presa in considerazione. Per esempio il dislivello tra «sapere» e «capire» non è meno importante di quello tra «fare» e «sentire»; non si può negare che «sappiamo» quali sarebbero le conseguenze di una guerra atomica. Ma lo «sappiamo» soltanto. E questo «soltanto» indica che questo nostro «sapere» resta estremamente vicino al non sapere o almeno al non capire; molto più vicino a quest'ultimo che non alla comprensione. Seppure non

gridiamo addirittura «lo so, lo so!» per non doverne sapere di più, per carità, e per poterci rifugiare nell'ignoranza, protetti dall'alibi del presunto sapere.

E' vero che ci può essere chi ne sa più degli altri sulla bomba; anche chi ne sa molto di più. Ma, per quanto uno sappia, nessuno di noi «sa» in un senso realmente adeguato all'effettiva realizzazione: il comandante in capo né più né meno dell'ultimo fantaccino, il presidente né più né meno dell'ultimo operaio. Perché il dislivello tra sapere e capire sussiste senza riguardo alla persona, senza distinzione di rango; nessuno di noi fa eccezione. Il che significa che qui non ci sono competenti; e che il potere di disporre dell'Apocalisse è, per principio, nelle mani di incompetenti.

«Prometeica» chiamo però quella differenza che si manifesta quale dislivello fondamentale; cioè quel dislivello che sussiste tra la nostra «prestazione prometeica», tra i prodotti fabbricati da noi, «figli di Prometeo» e tutte le altre prestazioni; il fatto che non siamo all'altezza del «Prometeo che è in noi». Ho scelto questa espressione non senza volere alludere al tema del primo saggio, al fenomeno della «vergogna prometeica», cioè per porre in evidenza lo stretto rapporto che esiste tra i due saggi.

2. A questo dislivello corrisponde la circostanza che differiscono anche i *gradi di elasticità o di rigidità* delle facoltà, e probabilmente si tratta semplicemente di un'altra manifestazione dello stesso stato di fatto; dunque non soltanto il volume di ciò che possiamo produrre, fare o pensare è superiore al volume di ciò di cui è capace la nostra immaginazione o, meno che mai, il nostro sentimento; ma il volume del fare e del pensare si può dilatare *ad libitum*, mentre la dilatabilità dell'immaginazione è senza confronto minore; e quella del sentire, al paragone, sembra addirittura inesistente.

E questa diversa manifestazione ci appare importante perché essa indica che ognuna delle facoltà sta in un rapporto diverso con la *storia*. Non è certo un caso se facciamo rientrare nella storia soprattutto le nostre azioni, i nostri prodotti, le nostre idee in continuo mutamento: infatti hanno cambiato le loro prestazioni e i limiti delle loro prestazioni con un ritmo del tutto diverso da quello delle altre facoltà, che seguono zoppicando, in certo qual modo

quali facoltà storicamente non sincronizzate. E per converso non è un caso se non è mai esistita - torneremo tra breve su questa idea - una «storia dei sentimenti» analoga alla storia delle *res gestae* o alla storia del pensiero; anzi se la vita emotiva, data la sua lentezza, è stata considerata addirittura «natura», l'elemento costante e non storico dell'uomo. Se a ragione, lo vedremo tra poco.

4.

Lo sviluppo della fantasia morale e la plasticità del sentimento

13. Dell'esercizio oggi necessario

Dato, quindi, che il dislivello esiste effettivamente; dato che noi come esseri senzienti siamo fermi ancor sempre allo stadio rudimentale dei lavoratori a domicilio, cioè che, all'occorrenza, possiamo pentirci di un solo assassinio personale, mentre, in quanto uccisori o produttori di cadaveri, abbiamo già raggiunto il superbo stadio della produzione industriale in serie; dato che le prestazioni del nostro cuore, le nostre inibizioni, le nostre angosce, la nostra sollecitudine, il nostro pentimento si sviluppano in proporzione inversa alla grandezza delle nostre azioni (cioè si riducono in proporzione al crescere di queste) - siamo, a meno che le conseguenze di questo dislivello non ci annientino effettivamente, gli esseri più dissociati, i più sproporzionati in se stessi, i più inumani che siano mai esistiti. Al confronto di questa frattura odierna, gli antagonismi con cui l'uomo aveva avuto a che fare finora erano realmente innocui. Che fosse l'antagonismo tra «anima e carne» o tra «dovere e piacere» - per quanto violenta fosse la lotta che infuriava dentro di noi, ogni differenza era tuttavia un fatto umano, in quanto si realizzava in una *lotta*; lottando l'una con l'altra le forze erano in vicendevole rapporto; perlomeno in quanto campo di battaglia delle due forze contendenti, l'uomo aveva conservata intatta la sua esistenza; nessuno aveva messo in dubbio che nelle forze che si combattevano a vicenda fosse *lo stesso* uomo che lottava con se stesso. E, dato che i contendenti non si

perdevano di vista, il dovere non perdeva di vista il piacere, il piacere il dovere, il contatto reciproco e l'interdipendenza erano assicurati, l'uomo esisteva ancora.

Non così oggi. Anche questo minimo residuo di garanzia dell'identità è andato perduto. Perché quel che è spaventoso nella situazione odierna è proprio che non si può nemmeno parlare di una lotta, che anzitutto sembra essere pacifico e in perfetta regola, e che uno *smiling* collettivo nasconde la situazione. Le facoltà si sono allontanate l'una dall'altra e non si vedono ormai più; non vedendosi più, non vengono più a contatto;¹ e dato che non vengono più a contatto, non si fanno più male. Insomma: l'uomo, in quanto tale, non esiste più, ma esiste soltanto, da un lato, colui che agisce o produce e, da un altro lato, colui che sente; l'uomo *in quanto* produttore e l'uomo *in quanto* senziente, e soltanto questi frammenti specializzati di uomini hanno una realtà. Ciò che ci aveva colmati di orrore dieci anni or sono: il fatto che lo stesso uomo potesse essere un addetto al campo di sterminio e un buon padre di famiglia, che i due frammenti non si ostacolassero a vicenda, perché ormai non si conoscevano più, questa *atroce innocenza dell'atrocità* non è più un caso singolo. Noi tutti siamo i successori di questi *schizofrenici* nel vero senso della parola.

Se le cose stanno così, se non vogliamo che tutto vada perduto, *il compito morale determinante del giorno d'oggi consiste nello sviluppo della fantasia morale*, cioè nel tentativo di vincere il «dislivello», di adeguare la capacità e l'elasticità della nostra immaginazione e del nostro sentire alle dimensioni dei nostri prodotti e alla imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetrare; nel portare allo stesso livello di noi produttori le nostre facoltà immaginative e sensitive.

Tutta una generazione, quella dei cinquantenni di oggi, era rimasta affascinata quando Rilke nelle sue ultime poesie parlò di sentire, di quel che il sentimento «compie» e soprattutto «non compie» o, rimandando oscuramente a un futuro, «non compie ancora». (Per esempio, nelle *'Elegie duinesi*, di quel che compie l'amore). Quel che Rilke intendeva dire con ciò non aveva nulla a che vedere con il dato di fatto di cui parliamo noi: cioè che, in

quanto fantasia e sentire, non siamo all'altezza dei nostri propri prodotti e delle loro conseguenze; diverse erano le esperienze da cui scaturiva il suo lamento. Ma il pensiero che bisogna anche *saper sentire* non era stato espresso da nessun altro degli scrittori contemporanei. E se eravamo affascinati dalle sue parole, ciò era dovuto al fatto che, senza penetrarne la causa, sentivamo che indicando un'insufficienza del sentire, si colpiva realmente un difetto decisivo del giorno d'oggi, e che era veramente un compito decisivo quello di «sentire compiutamente».

Per il momento non sappiamo nemmeno se quel che è oggi il nostro compito può essere realmente compiuto; se è possibile superare il «dislivello», ossia dilatare volontariamente il volume della nostra immaginazione e del nostro sentire. Forse l'idea che ciò sia impossibile, cioè che la capacità del nostro sentimento sia fissa (o almeno non dilatabile a volontà), è un'idea fondata. Se questo è vero, la situazione è senza speranza. Ma il moralista non può accettare senz'altro questo presupposto. Forse si basa sulla pigrizia, forse su una teoria del sentire non verificata. Anche se crede molto inverosimile poter infrangere i limiti, deve almeno esigere da se stesso il tentativo di infrangerli. Perché soltanto con un vero esperimento si può decidere se ciò sia possibile o meno. Poi può riflettere se anche in tempi passati ci siano state dilatazioni volontarie o addirittura nuove creazioni di sentimenti; e sarà opportuno farlo. Ma la prima cosa che deve fare è iniziare l'esperimento, tentare «*esercizi di estensione morale*», *aumentare l'estensione delle prestazioni comuni della sua fantasia e del suo sentimento*, insomma: eseguire *esercizi* per trascendere la *proportio humana* apparentemente fissa della sua immaginazione e del suo sentimento.

Chi scrive queste righe si rende perfettamente conto che questo passo del suo testo non rappresenta più un «testo» nel senso usuale, e che qui non si rivolge più al lettore come a un semplice «lettore». Ma forse, in fin dei conti, non ci sono testi la cui *raison d'être* non consista in qualche cosa di più del testo. Qui siamo giunti alla *raison d'être* del nostro testo.

Si rende conto, anche, che il suo invito è un atto di violenza. Effettivamente la sua richiesta che l'uomo dilati deliberatamente le sue capacità ricorda molto da vicino quelle pretese brutali ed eccessive che egli ha descritto, e recisamente rifiutato, parlando dello *Human Engineering*.² Ma non vede altra possibilità. Le armi dell'aggressore determinano quelle del difensore. Se è nostro destino vivere in un mondo (fabbricato da noi stessi) che per la sua dismisura si sottrae alla nostra immaginazione e al nostro sentimento e perciò ci espone a un pericolo mortale, dobbiamo tentare di *ricuperare* questa dismisura.

Dico: «ricuperare». E ciò basta a indicare con chiarezza la differenza tra i propositi dello *Human Engineering* e quelli dei nostri tentativi. Mentre lo *Human Engineering* tenta di trasformarci, allo scopo di farci *sicut gadgets*, ossia pienamente conformi al mondo delle macchine, noi, con i nostri tentativi, speriamo di «ricuperare» il mondo delle macchine - e «ricuperare» come si recupera una lenza lanciata: la si *ritira*.

Non mi sembra possibile fornire indicazioni concrete sul come compiere questi tentativi e nemmeno determinarne il contenuto. Non sono comunicabili. Il momento estremo che forse ancora si presta a essere parafrasato è la *sosta alla soglia*, il momento cioè che precede l'azione vera e propria, il momento in cui chi fa l'esperimento si propone il compito, in cui si «*autosuggerisce*» ciò che finora non è stato immaginato e sentito allo scopo di attirare all'aperto la «canaglia» che si nasconde nel suo intimo: la fantasia svogliata, il sentimento pigro, e di costringerli a venire a capo del compito assegnato. Si tratta dunque di un *appello*, ma non di un appello sentito direttamente, come quello della voce della coscienza, bensì di un appello che lanciamo noi stessi: perché lo lanciamo al di là della frattura creata dal dislivello, come se le facoltà rimaste dall'altra parte fossero persone; e sono esse, la fantasia e il sentimento, che devono udire o a cui vogliamo prima di tutto «insegnare a udire».

E questo è davvero tutto quel che se ne può dire a parole. Perché nulla si può più comunicare di ciò che avviene dopo questo momento liminare: del vero e proprio risveglio delle facoltà, dei

loro incerti tentativi di uscire da se stesse, dei loro sforzi per adeguarsi agli oggetti che costituiscono il compito loro assegnato - insomma: dell'autodilatazione in sé.

È incontestabile che questa parafrasi assomiglia a quella delle esperienze religiose. Chi scrive non lo nega. Anzi non avrebbe nulla in contrario se si paragonasse l'autotrasformazione con le pratiche spesso descritte nella storia della mistica, purché non si impieghi, come di solito, la parola «mistica» in senso vago, ma la si interpreti come tentativo di procurarsi, con l'aiuto di tecniche di autotrasformazione, l'accesso a stati, regioni od oggetti, da cui altrimenti si rimarrebbe esclusi. Tratterò più a fondo il problema nell'Appendice (cfr. *infra*, pp. 315-28).

Ma ciò non significa naturalmente che nel nostro caso si tratti di una vera azione mistica. Nonostante le somiglianze, la differenza è fondamentale: perché, mentre il mistico cerca di penetrare in regioni metafisiche e vede un che di metafisico già nel fatto che queste, di solito, gli sono irraggiungibili (vede cioè la conseguenza della sua posizione metafisicamente inferiore), i nostri tentativi sono indirizzati alla comprensione di oggetti di cui disponiamo; anzi di oggetti che, come la bomba, abbiamo fabbricato noi stessi; di oggetti dunque che non sono affatto irraggiungibili per *noi*, ma soltanto per noi *quali* esseri immaginativi e senzienti. Ciò che deve essere superato non è dunque affatto una trascendenza, ma tutt'al più una «trascendenza imma niente», cioè il «dislivello».

Ma qualunque sia il nome che diamo allo sforzo per superarlo, descriverlo non è possibile. E ciò che conta è soltanto lo sforzo effettivo.

5.

Radici storiche della cecità all'Apocalisse

14. Non si crede a una fine, non si vede una fine.

Il concetto di progresso ci ha resi ciechi all'Apocalisse

Se si pensa quali insignificanti eventi storici (o anche soltanto presagi) erano bastati a sollevare ingenti ondate di agitazione escatologica, di terrore, come pure di speranza - agitazioni di massa, nonostante l'assenza di mezzi di comunicazione -, il fatto che oggi regna una «bonaccia escatologica», quantunque la fine sia entrata effettivamente nell'ambito del possibile e di mezzi di comunicazione disponibili ce ne sia a volontà, appare addirittura allucinante. Se si prescinde dall'agitazione nella cerchia degli scienziati - caso del resto unico: paura dell'Apocalisse proprio tra gli areligiosi - non c'è da registrare il benché minimo panico. Le azioni di massa che sono state organizzate contro l'impiego delle armi atomiche confermano da un lato la gravità del pericolo, ma d'altro lato provano evidentemente che non ci sono milioni e milioni di persone che si aspettano, terrorizzate, la fine. Eppure non sarebbe nemmeno esatto affermare che la tensione e l'aspettativa escatologica siano spente nella nostra epoca. Le rivoluzioni del nostro secolo non si sono certo presentate prive di ambizioni escatologiche; anzi hanno avanzato la pretesa di «sospendere» la storia e di instaurare una condizione poststorica, quella della società senza classi o quella del «Reich». Il simbolo suggestivo, mutuato dalla Rivoluzione francese, di un nuovo inizio del computo del tempo, o la definizione di «millenario», non permettono dubbi in proposito. Ma questi credenti escatologici,

cioè i rivoluzionari, nonostante il carattere mitico assunto dalle parole «rivoluzione» e «rivolgimento», aspettavano in certo qual modo «soltanto» il Regno di Dio; intendo con ciò che non erano orientati verso una fine apocalittica, verso un Giorno del Giudizio, che sarebbe stato un giudizio anche per loro, ma esclusivamente verso la condizione *dopo* la fine.

Questo è un fatto molto singolare. Perché nel passato la speranza escatologica era accompagnata automaticamente dal terrore apocalittico; mentre ora il lato apocalittico rimane nell'ombra, anzi è cancellato. Sino al punto che, mentre si prestava fiducia a «portatori di salvezza» come Hitler, non si credeva a nessun presagio di sventura; e quando la sventura provocata dagli «annunciatori di salvezza» sopravvenne davvero, non si fu nemmeno in grado di comprenderla e di ricavarne retrospettivamente una esperienza.

Che cosa lo impedì?

La fede nel progresso.

La fede nel progresso automatico della storia, fede che vive da generazioni, ci ha tolto la capacità di prendere in considerazione una «fine». Persino a coloro di noi che ormai non credono più al progresso.¹ Perché il nostro atteggiamento di fronte al tempo, soprattutto la nostra presa di posizione nei confronti del futuro, che è stata foggata dalla fede nel progresso, non ha ancora perduto l'impronta ricevuta: noi *siamo* ancora ciò che ieri avevamo creduto; i nostri atteggiamenti non si sono ancora potuti sincronizzare con le nuove idee accettate nel frattempo - perché anche tra atteggiamenti e idee sussiste un «dislivello».

Probabilmente nessuna delle generazioni precedenti il xviii secolo, precedenti cioè la marcia trionfale delle teorie progressiste, sarebbe stata tanto impreparata come lo siamo noi oggi ad affrontare il nostro compito odierno: quello di provare angoscia. Perché per il credente nel progresso la storia è a priori *senza fine*, perché vi vede una lieta predestinazione di continuo miglioramento, un processo che avanza imperturbabile e inarrestabile. Il suo concetto di infinito è figlio del comparativo e della fiducia. Questo processo non può sfociare naturalmente in un

Giudizio (o in un Inferno -² anzi nemmeno in un Paradiso, perché questo, in quanto ottimo, sarebbe nemico del meglio e, in quanto stato finale, arresterebbe il processo di miglioramento). Per il credente nel progresso il concetto del negativo è diventato irreale, non altrimenti che per il credente nella teodicea. Poiché solo il cattivo»; o, più esattamente, se c'è del cattivo, esso non è altro se non «ciò che ancora non è migliore»; dunque è qualche cosa di superabile, anzi necessariamente destinato a essere superato; cioè qualche cosa di transeunte, dunque ciò che domani sarà già passato. Effettivamente si relega nel passato tutto ciò che si ammette essere «negativo», e così gli si toglie il suo ultimo resto di carattere infernale. Insomma: non si è preparati a una « cattiva fine », perché non esiste né qualche cosa di cattivo, né una fine. Il concetto «cattiva fine» è psichicamente annullato; non è afferrabile, come non lo è, per esempio per noi, il concetto di un universo limitato nello spazio.

Naturalmente, di fronte all'importanza immensa che ha avuto la dialettica, l'affermazione che il negativo sia mancato al xix secolo appare sconcertante. Ma se si confronta il negativo com'è concepito dalla «dialettica», per esempio il concetto di Inferno, appare chiaro che è «positivizzato», ossia trasformato in un fermento. Dato che la sua forza sta nel suscitare nuova vita e nuovo movimento, la sua «pura negatività» è in certo qual modo negata in anticipo. La caratterizzazione goethiana di Mefistofele, l'essere che vuole sempre il male e crea il bene, è valida anche per la negatività hegeliana.

Se si dovesse scrivere quella «Storia dei sentimenti», di cui più sopra abbiamo lamentato la mancanza, questa scomparsa della paura dell'Apocalisse (e dell'Inferno) avrebbe una parte importante. Questa scomparsa operò nei nostri predecessori (e per loro tramite in noi) una trasformazione non meno fondamentale di quella operata nei loro antenati dalla «rivoluzione copernicana». Senza questa scomparsa, la sicurezza di sé dell'uomo moderno non avrebbe potuto aumentare com'è aumentata; e senza di essa la nostra odierna incapacità a provare angoscia sarebbe incomprensibile.

Con ciò non si vuol certo proporre una riabilitazione artificiale della paura dell'Apocalisse e dell'Inferno. Ciò che voglio dire è soltanto che erano state l'aspettativa del Giudizio e dell'Inferno che avevano insegnato la paura all'uomo; e che questa paura del tormento smisurato che ci si doveva aspettare superava qualsiasi paura «di questo mondo» che possiamo provare per questo o quel pericolo, compresa la nostra morte; e che assomigliava alla paura che oggi sarebbe necessaria in misura senza confronto maggiore di tutto ciò che possiamo avere sopportato sotto governi del terrore o sotto bombardamenti a tappeto.³

15. *Persino la nostra fine ci è sottratta*

Dunque propria, della mentalità del progresso è un'idea specialissima di «eternità», cioè l'idea dell'ininterrotto miglioramento del mondo; e anche uno specialissimo difetto, cioè l'incapacità di concepire una fine. Ma che si definisca questa caratteristica una « concezione » o un «difetto», il punto principale è che per il credente nel progresso questo non finire costituisce una legge fondamentale, dunque ha validità universale, e vale quindi anche per la sua vita personale. Egli cioè non prende in considerazione nemmeno la sua fine personale, non può prenderla in considerazione; egli storna da sé la sua. propria morte. Ciò è perfettamente logico, perché i tentativi di mettere d'accordo il progresso e la mortificazione della morte sono condannati a fallire. Naturalmente non può impedire che si continui a morire; ma ciò che gli riesce è di spogliare la morte del suo orrore e di occultare la vergogna del morire; per esprimerci positivamente: gli riesce di fabbricare un mondo tutto positivo, privo di suture e di fessure attraverso le quali si possano intrufolare spiacevoli domande intorno alla morte; un mondo, nessun elemento del quale ricorda la morte; così che a pochissimi, e a questi pochi quanto più di rado possibile, viene rammentata la morte.⁴

Illustreremo con due esempi scelti a caso come si svolge questo stornamento della morte. 1) In quanto agli Stati Uniti, si può

affermare che la morte vi è ormai diventata introvabile. Dato che è ritenuto «realmente essente» soltanto ciò che diventa sempre migliore, non «si sacche farsene» della morte, a meno che non la si releghi in qualche posto in cui partecipi indirettamente della legge universale del miglioramento qualitativo. Ed è ciò che si fa. Evelyn Waugh ci ha informato a sufficienza sui continui progressi dell'allestimento dei cimiteri; ed è innegabile che oggi si muore con maggiore grazia di cinquant'anni fa. Ciò che viene sepolto in questi cimiteri non sono i morti, ma la morte; dato che il morto viene imbellettato e accomodato per benino ed è trattato quindi come essere vivente. Naturalmente non si può negare del tutto che ha subito un certo cambiamento, e quindi lo si manda via. E lo si manda in un posto - il detto francese «partir c'est mourir un peu» è diventato «mourir c'est partir un peu» -, in un posto che, in quanto a bellezza del paesaggio e facilità di accesso, viene descritto esattamente come un luogo di villeggiatura, e le cui attrattive e i cui vantaggi il moriturus aveva avuto agio di imparare a conoscere dalla pubblicità dei cimiteri lungo le autostrade e nei subways. Ma il termine «moriturus» è sbagliato. Perché - e qui sta il punto - il vivente non è un moriturus, semmai il defunto è uno che, dopo un certo change of residence, continua altrove l'esistenza che aveva condotto qui. E con questa espressione «continuare altrove l'esistenza di qui» è indicato il tipo di «immortalità» che si sviluppa nell'ambito del mondo progressivo ottimistico: questa «immortalità» non consiste nell'«eter- nità», ma nel non finire della vita di questo mondo. 2) Dove si ammette la morte, che certo del tutto non può essere stornata, come, per esempio, nella scienza, la si svelena, nominandola forza ausiliaria della vita in ascesa. Già il darwinismo aveva rappresentato un esempio classico del genere, quando interpretava la morte, persino quella di specie intere, come «setaccio della vita»: cioè le affidava l'ufficio di aiutare la vita più forte (e «perciò» più legittima) a conquistare il suo diritto esclusivo, lasciando cadere attraverso i fori del suo setaccio quella più debole (e «perciò» meno degna di vita). Ossia: il darwinismo mutò il negativo «morte» in un contributo al positivo «ascesa della vita», fornì quindi una teodicea naturalistica per il progresso della natura.

Naturalmente abbiamo scelto del tutto a caso queste due illustrazioni del ruolo, o piuttosto della negazione della morte. Ma per mostrare quanto completo e quanto esteso sia stato il dominio della filosofia del progresso, non mi è sembrato inopportuno scegliere due esempi che non solo sono distanti da un punto di vista geografico e cronologico, ma che appartengono anche a due settori assolutamente diversi dell'esistenza.

Sarebbe in realtà ingiusto pretendere da una umanità, i cui rapporti con la morte erano ancor ieri così insufficienti e così opportunistici, che possa afferrare una «fine» in senso apocalittico, o addirittura che vi si prepari con fermezza.

16. Altro compito: far entrare nel nostro concetto di «presente» un orizzonte molto più vasto

Sebbene nelle sue «utopie» tecniche sognasse la verità a venire e non conoscesse nessuna dimensione temporale al di fuori del futuro, tuttavia il borghese credente nel progresso - dico: il borghese, a differenza del rivoluzionario escatologico - era più o meno cieco di fronte al futuro. In un certo senso si può dire che non avesse bisogno di guardare al futuro, perché questo veniva «da sé», veniva ogni giorno da sé, veniva da sé ogni giorno migliore. Il suo «futurismo» era senza confronto meno intenso di quanto era stato, per esempio, quello del cristiano che aveva aspettato con angoscia la fine apocalittica.⁵ Per quanto precipitosa fosse la nostra corsa verso il mondo del progresso, correvamo da miopi e la nostra effettiva visione del futuro, quello spazio di tempo che prendevamo in considerazione come futuro e che afferravamo in quanto tale, rimaneva di una ristrettezza addirittura provinciale. Già il dopodomani non era più futuro per noi.

Ciò che intendiamo con questo paradosso è il semplice fatto che non tutto ciò che è venturo ha per noi valore di «futuro». L'anno 1964 è certamente «futuro» per noi. Ma siamo incapaci di concepire come futuro l'anno 2500 e come nostri pronipoti gli uomini del 2500; «non ci riguardano», la loro localizzazione nel tempo sembra

perdersi nella nebbia; e quella poi dell'anno 10000 sembra confondersi con le regioni arcaiche dell'anno 10000 avanti la nostra era. Anche nell'epoca del progresso si viveva dall'oggi al domani; seppure da un oggi a un domani che cambiavano rapidamente di giorno in giorno.

Ma quei bei giorni sono ormai passati.

Perché il futuro non «viene» più-, non lo consideriamo più come qualche cosa «che viene»; lo facciamo. E lo facciamo in modo tale, che contiene in sé la sua propria alternativa: la possibilità della sua cessazione, la possibile assenza di futuro. Anche se tale cessazione non avrà luogo già domani - a causa di ciò che facciamo oggi, può aver luogo dopodomani o nella generazione dei nostri pronipoti o «alla settima generazione». Dato che gli effetti di ciò che facciamo oggi rimangono, raggiungiamo già oggi questo futuro; e in senso pragmatico ciò significa che è già presente. Presente, come è «presente» per esempio un nemico, il quale, seppure assente in un senso esteriore, è già a tiro della nostra arma e quindi può venir colpito da noi.

Il nostro potere si estende dunque su uno spazio di tempo che, in genere, non prendiamo in considerazione e non possiamo prendere in considerazione come «futuro». La nostra azione è più efficiente della nostra comprensione. Lanciamo più lontano di quanto noi, miopi, possiamo vedere. Ossia: ci troviamo di nuovo di fronte a un «dislivello prometeico»; e quindi di nuovo di fronte al compito che conosciamo, al compito di superare il «dislivello», di non «restare indietro a noi stessi», e di «raggiungere noi stessi» per non rimanere «inferiori a noi stessi» e per non prepararci la distruzione da noi stessi a causa di questa autoinferiorità. Tutti questi concetti ci sono già noti dalla descrizione del compito che ci attende oggi (§ 13).

Abbiamo fatto precedere queste riflessioni dalle parole di Montaigne «embrasser l'univers comme une ville».

Si tratta dunque ora di trasferire questo invito di Montaigne nella dimensione temporale. Ciò significa che dobbiamo tentare di oltrepassare noi stessi e di afferrare quanto è più lontano nel tempo

e di tenerlo in evidenza. «Saluta *i* non ancor nati come se fossero tuoi vicini di casa» è un detto molussico.

Anche questa volta il compito consiste nell'«ampliare» una capacità. Questa volta la nostra capacità temporale. Ma non ci si richiede già di prevedere, a guisa di profeti, questa o quell'altra cosa, ma soltanto di tentare di riconoscere per nostro l'orizzonte ampliato, quasi lo vedessimo dalla cima di un monte o da un aeroplano.

Come la radio e la televisione colgono gli oggetti più lontani nello spazio per convogliarli in un punto, quello dove ci troviamo, così dobbiamo cogliere gli avvenimenti più lontani nel tempo, quelli venturi, e sincronizzarli con un punto nel tempo, quello presente, come se succedessero ora. Infatti succedono ora, perché dipendono dal momento presente; e, in quanto succedono ora, ci riguardano, perché diamo loro inizio già ora con ciò che facciamo ora.

E innegabile che postuliamo così un rapporto con il tempo del tutto insolito. Perché il futuro non deve più estendersi «davanti a noi», ma deve venir captato da noi, deve essere «presso di noi», esserci presente. Non si potrà certo imparare questo nuovo rapporto con il tempo da un giorno all'altro. Speriamo che ci resti il tempo per poterci esercitare in questo nuovo rapporto con il tempo.

17. Ciò che non posso, non mi riguarda

Ma fermiamoci *un* momento, per chiarire a noi stessi, con metodo, che cos'è ciò di cui ci stiamo occupando.

Il modo in cui impostiamo i problemi è alquanto insolito: mentre qualsiasi trattazione un tantino ragionevole parte da prestazioni effettive, per esempio dalle prestazioni della conoscenza, per esaminarne i meccanismi o le condizioni necessarie, noi stiamo cercando qui le radici di prestazioni mancate: le radici della nostra inettitudine ad affrontare la

situazione apocalittica in cui ci troviamo. Ci stiamo occupando quindi di qualche cosa che non è.

Ciò è assurdo. In effetti indagare il problema: «Che cosa ci impedisce di afferrare la situazione apocalittica» non avrebbe senso se si intendesse compiere un'indagine puramente gnoseologica. Se ci si mettesse a domandare: «Perché non c'è questa o quell'altra cosa?» non ci sarebbe una fine; perché si possono immaginare cose inesistenti a volontà. La domanda ha un senso soltanto perché inesistente è qui qualche cosa che in realtà non dovrebbe non esistere, perché è una mancanza; dunque perché la nostra domanda è un problema morale. Per quanto sconcertante possa apparire un tale accostamento di parole, la nostra indagine è teoria della conoscenza morale.

E lo è anche per un'altra ragione. Cioè perché i fattori responsabili della nostra «cecità all'Apocalisse» sono di natura morale. Che cosa intendiamo dire?

Che è la posizione morale in cui ci troviamo di fronte a un oggetto (una faccenda, una situazione) a decidere se afferriamo o meno l'oggetto-, che la nostra capacità di vedere o la nostra cecità dipende dal fatto se l'oggetto «ci riguarda» o no; che vediamo soltanto ciò che ci riguarda.

Con ciò non è detto ancora nulla. Anzi il problema comincia proprio qui. In fondo non possediamo un criterio assoluto per decidere che cosa ci riguarda e che cosa no. D'altro canto ci sono innumerevoli cose che, sebbene «in realtà» ci riguardino o dovrebbero riguardarci, soggettivamente non ci riguardano affatto. Per esempio appunto la «situazione apocalittica». Ma naturalmente non questa soltanto; bensì mille faccende di cui non possiamo o non ci è consentito di occuparci-, in cui non abbiamo la possibilità di immischiarci; preoccuparci o decidere delle quali non ci è possibile, perché la situazione di fatto (divisione del lavoro, diritti di proprietà, coercizione dell'opinione, potere politico ecc.) ce ne esclude. Non abbiamo l'occasione, la libertà di considerarle faccende che «ci riguardano». Ed era questo che intendevo dire quando affermavo che la posizione morale decide della nostra comprensione o incomprensione dell'oggetto: infatti se siamo privati

della possibilità di contribuire in qualche modo a disporre di un oggetto, quell'oggetto in breve non ci riguarderà nemmeno più, a meno che non facciamo esplicita resistenza. Non è vero soltanto che «ciò che non so è come se non fosse», ma anche che «ciò che non posso non mi riguarda». Siamo ciechi di fronte all'oggetto, da cui siamo costretti a prescindere. Ciò è evidente negli stati totalitari, in cui l'uomo non afferra nemmeno più quelle misure contro le quali non può intraprendere nulla. Perciò per esempio è sbagliato domandare se migliaia e migliaia di persone non abbiano saputo dell'esistenza degli impianti di sterminio; è probabile che abbiano saputo; ma non hanno afferrato perché era chiaro a priori che non c'era modo di opporvisi. Quindi continuavano a vivere come se non sapessero. Esattamente come facciamo noi, sebbene «sappiamo» dell'esistenza della bomba.

Anche la nostra cecità all'Apocalisse potremo comprenderla appieno soltanto quando la vedremo come parte della posizione morale dell'uomo odierno: cioè nella cornice di ciò che ci è consentito o non ci è consentito, di ciò che possiamo o non possiamo, di ciò che dobbiamo o non dobbiamo. Quindi dobbiamo tentare una descrizione della nostra posizione morale, almeno per quel tanto che è necessario a spiegare il nostro difetto.

18. La «medialità»: non siamo più persone che «agiscono», ma soltanto persone che collaborano. Il tèlos del nostro fare è smantellato; perciò viviamo senza futuro, senza capire che ci può essere una fine del futuro; perciò siamo «ciechi all'Apocalisse»

Tutti sono d'accordo sul fatto che lo stile del nostro fare odierno, ossia del lavoro, è radicalmente trasformato. A parte certi residui non caratteristici, il lavorare è diventato oggi un «collaborare» organizzato dall'azienda e inserito nell'azienda. Ripeto: «l'azienda»; perché il lavoro eseguito da soli non ha mai costituito la parte principale del lavoro umano. Ma oggi non si tratta di un lavoro compiuto insieme con altri lavoratori, si tratta in primo luogo di funzionare con l'azienda (di cui il lavoratore non si può fare un'idea

complessiva, ma che lo vincola); con l'azienda a cui anche gli altri lavoratori appartengono soltanto in qualità di parti del complesso.

Tutto ciò è risaputo. Ma ciò che vale per il nostro lavoro vale anche - e questa circostanza è meno risaputa ma non meno importante - per il nostro «agire»-, o diciamo piuttosto, per il nostro «fare», perché la parola «agire» e l'asserzione che noi siamo degli «agenti» suonano ormai alle nostre orecchie come delle esagerazioni. A prescindere da pochi settori, il nostro «fare» odierno non è che un conformistico collaborare, dato che si svolge nell'ambito di complessi aziendali di cui non possiamo avere una visione d'insieme, ma che sono vincolanti per noi. 11 tentativo di misurare la dosatura, *il* rapporto tra «attivo» e «passivo» in questo o quel «collaborare», *di* determinare dove cessa l'esser fatto fare e dove comincia il fare da sé, non darebbe alcun esito, come non lo darebbe quello di separare *le componenti* attive e quelle meramente reattive di un lavoro dell'addetto alla macchina svolto in perfetto accordo con i movimenti della macchina stessa. La distinzione ha ormai importanza secondaria, l'esistenza odierna dell'uomo non è *perlopiù né* solo «spingere», né solo «essere spinto»; né solo agire, né solo venir azionato; ma è «attiva-passiva-neutrale». Chiamiamo «mediale» questo stile della nostra esistenza.

Là «medialità» domina ovunque. Non soltanto in quei paesi che impongono il conformismo con la violenza, ma anche in quelli che lo impongono con la dolcezza. Ovviamente raggiunge la massima evidenza nei paesi totalitari. Perciò scelgo un comportamento tipicamente totalitario quale esempio di medialità:

Nei processi contro i «crimini verso l'umanità» si ripeteva continuamente la stessa situazione: gli accusati erano offesi, sgomenti, qualche volta addirittura indignati che ci si rivolgesse a loro come «persone» e che li si rendesse quindi responsabili dei maltrattamenti inflitti a coloro che avevano maltrattato e dell'assassinio di coloro che avevano assassinato. Sarebbe completamente errato prendere questi accusati per esemplari casuali di esseri disumanizzati e incalliti. Se non erano in grado di sentire rimorso, vergogna o una qualunque altra reazione morale, non si deve dire che ciò fosse «benché» avessero collaborato, ma

perlopiù perché avevano soltanto collaborato; e alle volte anche proprio perché avevano collaborato, cioè: perché per loro «essere morali» coincideva eo ipso con la «medialità» al cento per cento e quindi (per aver collaborato) avevano la coscienza pulita. Avrebbero potuto esprimere all'incirca così ciò che pensavano nella loro «impenitenza»: «Se almeno sapessimo cosa volete da noi! Allora eravamo pure in regola (o, se volete, "moralì"). In fin dei conti noi non abbiamo colpa se quell'ente di gestione con cui abbiamo collaborato con soddisfazione è sostituito oggi da un altro! Oggi è "morale" collaborare con questo; allora era "morale" collaborare con quello».

Per quanto atroci siano stati i crimini che tale atteggiamento ha reso possibili - chi se ne meraviglia come di frammenti erratici della nostra epoca se ne preclude la comprensione, perché, visti isolatamente, questi crimini non hanno realtà o, a ogni modo, non hanno una realtà comprensibile.

Li possiamo capire infatti soltanto se ne consideriamo il rapporto con un dato tipo di azioni, cioè se ci domandiamo che tipo di azione rappresentano; secondo quale modello di attività funzionano. E la risposta è che, fondamentalmente, gli autori dei crimini, o perlomeno molti di loro, non si sono comportati nelle situazioni in cui commisero i loro crimini molto diversamente da come erano abituati a comportarsi nell'esercizio del loro lavoro, di quel lavoro che li aveva formati.

Naturalmente ciò appare rivoltante. E probabilmente è inevitabile che, per cominciare, l'asserzione venga fraintesa. In fin dei conti non ci sono enti di gestione (a ogni modo non quelli che si chiamano «fabbriche» o «uffici») in cui si insegna il genocidio o la tortura. Quel che vogliamo dire è, naturalmente, un'altra cosa, qualche cosa di più banale: vogliamo parlare del dato di fatto comunissimo, ma di cui solo di rado si scorgono le ultime conseguenze, che *il* principio «mediale» conformistico, la collaborazione «attiva-passiva-neutrale» vige in ogni azienda (senza che se ne possa rendere nessuno personalmente responsabile e senza che ne derivino, in genere, conseguenze spaventose o immediatamente percepibili); e che questo tipo di attività è ricono-

sciuto ovviamente valido dappertutto, a Detroit come a Wuppertal, come a Stalingrado. Perché è carattere specifico dell'azienda media, o perlomeno di quella grande, che oggi è quella determinante, pretendere un impegno completo; ed è carattere specifico del lavoratore che egli, «sospinto con gli altri, sospinga con gli altri», che egli, sebbene la sua unica *raison d'être* consista nel contribuire ogni giorno al raggiungimento degli scopi aziendali, resti escluso dalla loro conoscenza, che egli (in analogia con *il* problema fondamentale del marxismo) non «possegga» nemmeno la conoscenza dello scopo della produzione, che questi scopi non lo riguardino. Se le cose stanno a questo modo, se dunque egli non conosce lo scopo, se non occorre che lo conosca o se non deve conoscerlo, non occorre evidentemente nemmeno che abbia una coscienza. Anzi l'«azione», esaminata o addirittura dettata dalla coscienza individuale, è sospesa e sostituita dalla coscienziosità del l'«attivo-passivo-neutrale» sospingere con gli altri; e, se nell'esercizio aziendale esiste una «coscienza pulita», questa sarà soltanto la paradossale soddisfazione dell'essere riusciti a obliterare al cento per cento la propria coscienza; oppure addirittura l'orgoglio di esservi riusciti. L'operaio o l'impiegato che rifiutasse di continuare a collaborare con *il* meccanismo aziendale, adducendo a motivo che il prodotto dell'azienda è contrario alla sua coscienza individuale o a una legge morale di valore universale, che impiegarlo è immorale o perlomeno che è possibile farne un impiego immorale, sarebbe considerato nel migliore dei casi un pazzo e ben presto sentirebbe le conseguenze della sua insolita condotta.

Mentre il lavoratore in quanto tale è ritenuto morale in ogni caso, in actu del lavorare lo scopo e il risultato del lavoro sono considerati, per principio, «moralmente neutrali» - ed è questa una delle caratteristiche più funeste della nostra epoca; qualunque sia l'oggetto del lavoro, il prodotto del lavoro è sempre «al di là del bene e del male». Qualunque altra definizione, qualunque definizione non-nichilistica non sarebbe altro che un nascondere la realtà. *In nessun caso* però - e ciò costituisce l'apice della calamità -, in nessun caso il lavoro stesso «olet». Il pensiero che il prodotto a

cui si lavora, fosse anche il più abietto, possa infettare il lavoro, non è preso in considerazione nemmeno come una possibilità dal punto di vista psicologico. Parlando da un punto di vista morale, prodotto e fabbricazione del prodotto sono dissociati; lo status morale del prodotto (per esempio del gas asfissiante o della bomba all'idrogeno) non proietta ombra alcuna sullo status morale di colui che, lavorando, *prende parte* a tale produzione. Che sappia o che non "sappia ciò che fa, per ciò che fa non ha bisogno di coscienza."⁶ Come abbiamo già detto, questa mancanza di coscienza domina ormai nell'esercizio aziendale.

L'azienda è dunque il luogo dove viene creato il tipo dell'uomo «*mediale senza coscienza*», il luogo di nascita del conformista. Basta che l'uomo che vi viene foggato venga trasferito in un altro campo, ad altri compiti, in un'altra «azienda», e improvvisamente, senza che subisca mutamenti essenziali, appare mostruoso; improvvisamente ci riempie di raccapriccio; improvvisamente la sospensione della sua coscienza, che era stata già prima un fatto compiuto, assume l'aspetto di nuda e cruda mancanza di coscienza, la sospensione della sua responsabilità quello di nuda e cruda moral insanity. Finché non guardiamo in faccia questo dato di fatto, finché dunque non riconosciamo che l'azienda odierna è la fucina, lo stile di lavoro, il modello del livellamento, saremo incapaci di comprendere la figura dell'odierno uomo conformista; e dunque di capire quale era la posizione di quegli esseri «incalliti» che, nei processi sopra ricordati, rifiutavano di pentirsi o di sentirsi responsabili dei crimini a cui avevano «collaborato».

Non mi si fraintenda. Lungi da me voler sostenere in questo caso il *comprendre pour pardonner*; niente può essermi più lontano, dato che devo a un puro caso di non essere caduto vittima di questi uomini (a differenza di tanti miei simili). Quel che voglio mostrare è piuttosto che i crimini, poiché affondavano le loro radici nella «medialità» dell'odierno stile di lavoro, erano intimamente connessi con il carattere intrinseco della nostra epoca; e perciò erano molto più spaventosi e fatali di quanto non si sia visto quando si è tentato di darne una spiegazione (molto superficiale) - per esempio quando si è discusso della «colpa collettiva»; tanto più

spaventosi e fatali, in quanto la loro premessa, appunto l'odierno stile di lavoro, è sopravvissuta tale e quale, perché sussiste ora come allora, e dappertutto; e perché non sappiamo nemmeno in quale direzione muoverci per andare a cercare un possibile rimedio; perché non siamo in grado di immaginare uno stile di produzione, ossia di lavoro, che differisca da quello che vige oggi.⁷ Perciò, vedere nei crimini degli eventi, per così dire, «erratici», entrati per sbaglio una volta, ma certo una volta sola, nell'ambito della nostra storia, e che niente prova si debbano ripetere, significa, secondo noi, voler semplicemente ingannare se stessi. Invece, dato che «medialità» e conformismo sono diffusi più che mai, non si vede che cosa dovrebbe impedire il ripetersi dei fatti orrendi, e per quale motivo un Erostrato, a cui un giorno saltasse in mente di organizzare un genocidio o qualche cosa di simile, dovrebbe dubitare anche per un solo istante di non poter contare sulla fidata collaborazione dei suoi contemporanei. Potrà dormire tranquillo. Non lo lasceranno solo, anzi si troveranno pronti e motorizzati a torme. L'addestramento impartito ai nostri contemporanei, in qualità di lavoratori, è quello alla «collaborazione in sé». E quella coscienziosità che si sono procacciati e che hanno sostituito alla loro coscienza (che sono stati costretti a procacciarsi dalla nostra epoca) equivale a un voto; al voto di non discernere il risultato dell'attività a cui partecipano; se non possono fare a meno di discernerlo, di non comprenderlo; se non possono fare a meno di comprender lo, di non conservarlo in sé, di dimenticarlo - insomma: al voto di non sapere che cosa fanno.

Questo è lo spaventoso dilemma morale del giorno d'oggi. Da un lato chiediamo all'uomo odierno una collaborazione al cento per cento e ne facciamo una condizione del suo lavoro, o perlomeno una virtù nel campo del lavoro; d'altro canto vorremmo pretendere da lui (e troviamo che il mondo dovrebbe essere fatto in modo che lo si possa pretendere) che nella sfera che si trova «fuori del mondo aziendale» si comporti come «se stesso», ossia «non medialmente», ossia «moralmente». Ed è una situazione impossibile. Impossibile per due ragioni:

1) Perché al momento buono non esiste affatto una «sfera esterna al mondo aziendale»; cioè: perché si è sempre già provveduto a che i compiti decisivi che l'uomo odierno è chiamato ad assolvere si presentino sotto forma di compiti aziendali; che, persino quale uccisore, egli non «agisca», ma sbrighi un job: L'addetto al campo di sterminio non ha «agito», ma, per quanto orrendo ciò possa apparire, ha lavorato. E dato che scopo e risultato del suo lavoro non lo riguardano, dato che il suo lavoro in quanto lavoro è considerato sempre « moralmente neutrale», ha sbrigato una faccenda «moralmente neutrale».

2) E perché si pretende dall'uomo (dall'uomo comune) che *incarni* due tipi assolutamente diversi di esistenza: che si comporti come «conformista» nel lavoro, e come «non conformista» nell'azione; che conduca quindi e sopporti una vita schizofrenica, una vita dominata da una frattura mai componibile tra due contraddittorie specie di azioni. E la schizofrenia elevata a postulato sarebbe qualche cosa di talmente mostruoso che, al paragone, tutte le esigenze poste fino a oggi all'uomo dalle morali, anche da quelle ultraesigenti, si ridurrebbero a gentili suggerimenti.

Abbiamo detto che il «voto segreto» dell'uomo mediale è «non vedere e non sapere quel che fa»; dunque non avere di mira né l'eîdos né il tèlos; inerente al fare, insomma: essere «cieco allo scopo» (per usare un'espressione analoga a quella usata più sopra, «cieco all'Apocalisse»).

Il termine «voto» è naturalmente una semplice metafora, perché presuppone una libertà che non spetta più affatto all'uomo mediale. Abbiamo impiegato la metafora per mostrare che egli non deve sapere quello che fa; che il suo non-sapere è voluto nell'interesse dell'azienda.

Ma sarebbe errato supporre che senta il bisogno di sapere. In realtà, almeno in actu del lavorare stesso, vedere il tèlos che è del resto già «previsto» (o addirittura il tèlos del tèlos l'impiego del prodotto), non sarebbe per lui di alcuna utilità, anzi ostacolerebbe il suo lavoro. Di solito dunque non pensa affatto all'eîdos e molto spesso non può nemmeno più farlo: perché nell'eseguire il suo

lavoro (in serie) deve maneggiare sempre pezzi semilavorati che compaiono e scompaiono continuamente; perché il suo lavoro non termina mai in un prodotto finito; anzi cessa sempre soltanto «esteriormente», quando *il* suono della sirena interrompe il continuo ripetersi delle sue manipolazioni.

Ma ciò rivela una radicale trasformazione dell'uomo. Dai primi dialoghi di Platone fino all'analisi heideggeriana del *Bewandtnis-Charakter* l'agire e il fare degli uomini erano stati descritti come il perseguimento di un *e.1805* da realizzare nell'azione. Questo *tèlos* di ciò che deve essere fatto (o di ciò che deve essere raggiunto nell'azione) è dunque «smantellato» nell'azione mediale; l'attività si svolge senza *eìdos*. E se Aristotele divideva l'attività umana in due classi: da un lato quelli che perseguono un *tèlos* (come cucinare), dall'altro quelli che non hanno di mira che se stessi, che portano dunque il loro *tèlos* in se stessi (come andare a passeggio), l'aver smantellato lo scopo e l'*eìdos* del lavoro odierno, e analogamente dell'agire odierno, ha portato all'annullamento di tale distinzione, perché il lavoro alla macchina o la collaborazione irreggimentata non si rivolgono a un *tèlos* e non raggiungono uno scopo, né più né meno che l'andare a passeggio.

Che importanza ha questa descrizione dell'uomo mediale per il nostro tema specifico? Per il problema delle radici della cecità all'Apocalisse? In che senso *Inesistenza mediale*» è una di queste radici?

In realtà il nesso è tanto stretto che ogni singolo carattere della medialità può servire altrettanto bene da punto di partenza. Da ognuno si arriva direttamente alla cecità all'Apocalisse.

1) Dato che l'uomo mediale è «attivo-passivo-neutrale», rimane indolente proprio in *actu* del lavorare, nonostante l'enorme importanza che ha per lui il lavoro; si «abbandona». Cioè: egli conta su un «proseguimento» a *toutprix*, su un proseguimento di cui egli non ha bisogno di assumersi la responsabilità.

2) Dato che le sue attività non trovano mai la loro conclusione in un vero *tèlos* che egli si sia proposto, ma vengono

interrotte da arresti casuali privi di rapporto con il suo agire, non ha un vero rapporto con il futuro. Mentre colui che agisce e progetta realmente progetta con la sua azione uno spazio di tempo, dunque costruisce un futuro, il fare dell'«uomo mediale» segna il passo. La circostanza che con il suo lavoro egli si assicuri il futuro, non costituisce una contraddizione, perché il lavoro stesso consiste in una ripetizione ostinata di passi sempre uguali. In realtà dunque l'uomo vive «senza tempo» - your future is taken care of -, senza quell'orizzonte, dunque, entro il quale soltanto potrebbe apparire la fine del futuro, cioè la possibile catastrofe. Ciò significa: egli non è in grado di afferrare l'idea del gravissimo pericolo della fine del futuro, perché non conosce futuro.

3) Dato che è abituato a un'attività per svolgere la quale è superfluo, anzi indesiderato, avere coscienza, egli è privo di coscienza. In perfetta buona fede. Dunque non si sogna di avere scrupoli sulla natura del suo lavoro; tanto più che ritiene il suo lavoro a priori «immune da infezione».

4) Dato che, inoltre, ritiene fermamente che ogni prodotto sia «moralmente neutrale», l'asserzione che esiste un prodotto assolutamente immorale, anzi proprio un prodotto per fabbricare il quale è stato impiantato un intero mondo di produzione sui generis, deve necessariamente fargli l'effetto di una stupidaggine.

Insomma: tutti gli elementi dell'esistenza mediale hanno congiurato per impedire che egli afferri qual è la natura della bomba. E così, senza comprendere il senso della parola «fine», egli lavora febbrilmente e al tempo stesso con indolenza a prepararsi la propria fine.

6.

Annichilazione e nichilismo

19. Non: tale l'autore, tale l'azione; ma tale l'azione, tale l'autore. L'imperativo odierno: «Abbi soltanto cose, la cui azione sia conforme alle massime che tu potresti assumere quali massime del tuo stesso agire»

Ma, sia che ne diamo la colpa ai veggenti o ai ciechi - la circostanza morale determinante non consiste naturalmente nella cecità all'Apocalisse, ma nella bomba stessa-, nel dato di fatto che l'abbiamo. E dato che «avere», come abbiamo dimostrato più sopra (§ 9), in questo caso diventa automaticamente «agire», che colui che ha lo voglia o meno, ne risulta che il fatto che riveste qui significato morale è la bomba in quanto azione.

Ma, quando si tratta di un'azione talmente smisurata, la sua qualità morale non dipende più dalla qualità *di* chi agisce, dalla sua più o meno buona volontà, dal suo discernimento, dal suo modo di sentire, ma esclusivamente dall' effetto dell'azione. Ci sono confini, al di là dei quali bisogna sospendere senza riguardi le distinzioni psicologiche, anche le più grossolane;

al di là dei quali diventa un lusso accademico mantenere la distinzione tra delitto intenzionale e «crimen veniale»;

al di là dei quali bisogna giudicare in ogni caso l'autore - senza tener conto di quale sia stata la sua presunta mira - come se si fosse anche proposto ciò che minaccia o compie effettivamente;

al di là dei quali, proprio perché è in gioco l'umanità, vige la massima che sembra inumana: «Non è l'azione a essere buona o cattiva

come il suo autore, ma al contrario è l'autore, tramite Usuo agire, a essere buono O cattivo come l'azione».

Naturalmente questa massima non deve avere valore per azioni normali: la distinzione tra azioni intenzionali e involontarie rimane intangibile. E anche nel nostro caso la sospensione della distinzione è legittima soltanto se la si unisce a un'instancabile azione didattica, cioè: se si fa continuamente presente al cieco autore l'effetto del suo agire, e non ci si lascia sfuggire nessuna occasione di impedirgli di rendersi colpevole, da ultimo, dell'estrema colpa.

Naturalmente non si *può* prevedere se e quando avrà successo questa azione, la quale sembra ora aver preso l'avvio ed estendersi su un fronte ogni giorno più vasto. Non è possibile, ovviamente, rinviare il giudizio morale sull'autore finché il risultato dell'azione non risulti evidente. Perciò, in caso: In dubbio contro, reum - e anche questa massima inumana è dettata dalla sollecitudine per l'umanità. E ciò significa: fino a tanto che l'autore non sopprime l'ordigno, finché gli serve da minaccia per *il* solo fatto che ce l'ha, finché continua le sue azioni, che a torto chiama «esperimenti», fino allora deve essere considerato colpevole. E, dato che *la* sua azione consiste nell'annichilazione, colpevole di nichilismo; di nichilismo in misura globale.

Siamo arrivati così alla nostra ultima tesi: Ipadroni della bomba sono nichilisti in azione.

Sembra un'asserzione singolare. Perché siamo abituati a raffigurarci *i* «nichilisti» come persone *di* un genere del tutto diverso: o quelli che aveva prodotto la Russia prerivoluzionaria, anarchici che si prodigavano in squallide azioni isolate; oppure i radicali-scettici intellettuali europei dello stesso periodo; oppure quei dittatori e le loro creature a cui solo le grida delle vittime potevano offrire la prova della loro esistenza; cioè: «Anniento, dunque sono».

E gli uomini nelle cui mani si trova la bomba avrebbero qualche cosa in comune con questi tipi?

Direttamente no, di certo. Psicologicamente non somigliano a nessuno di questi tipi. Parecchi di loro non hanno probabilmente mai sentito parlare del nichilismo, o hanno sentito tutt'al più frasi

come «Vincere il nichilismo», «Crociata contro il nichilismo», o simili. E certo la maggior parte di loro nella loro vita privata sono brave persone, bonarie e borghesucce, che non sono capaci né di quella malinconia né di quel cinismo dei quali nemmeno un mediocre nichilista può fare a meno, se non vuol fare torto alla sua professione; sono «positivi» fino al midollo delle ossa, i loro conti in banca sono solidi e non meno solidi sono i loro princìpi.

Eppure sono nichilisti. Perché, professino pure la filosofia più sana e la religione più positiva, e lo facciano anche sinceramente - di fronte al tribunale dello «spirito oggettivo» il loro carattere, la loro filosofia, la loro religione, tutta la loro integrità sono tuttavia soltanto orpello, soltanto ipocrisia, perché, che lo sappiano o no, sono seguaci di ben altra filosofia, di ben altra morale: cioè della filosofia e della morale dell'oggetto che è legato a loro e a cui sono legati. Perché per il tribunale dello «spirito oggettivo» vige la massima: « Ognuno ha quei princìpi che ha la cosa che egli ha».

Terza formula sconcertante: e una formula che urta *il* nostro abituale modo di pensare ancora più crudamente delle precedenti. Spieghiamo dunque anzitutto ciò che non significa. Nulla di marxistico, nulla che sappia di teoria ambientale, non è la tesi, diventata luogo comune, che la «coscienza» (morale, filosofia, mentalità) è foggata dall'«essere», ossia dalle cosiddette «condizioni». Riportata al nostro caso: non significa che coloro che hanno la bomba siano così «cattivi», perché resi tali da cattive «condizioni» (delle quali farebbe parte anche il loro deplorabile potere di disporre della bomba); non significa che la loro «malvagità» non ha valore né realtà morali, perché non deriva originariamente da cattiva volontà, ma appunto solo dalle «condizioni». Niente di tutto ciò.

Perché non crediamo affatto che coloro che hanno l'ordigno siano realmente determinati da questo loro «avere», ossia che la bomba li abbia resi totalmente malvagi. Al contrario, riteniamo addirittura probabile che privatamente e oggettivamente, nelle loro convinzioni, nei loro sentimenti, nella loro mentalità, nel loro comportamento, siano ancor oggi innocui, perbene e virtuosi. Mentre il seguace della teoria ambientale argomenta:

«Per quanto malvagi possano essere questi o quelli - in fondo non sono poi tanto malvagi, perché soltanto le condizioni hanno colpa se si sono resi colpevoli», noi argomentiamo:

1) Non sono affatto malvagi; ma questo loro non essere malvagi non è una virtù, ma esclusivamente la conseguenza del «dislivello», ossia del fatto che sono rimasti indietro di fronte all'oggetto che «hanno», che sono rimasti troppo piccoli per poter esser stati foggiate dalla mostruosità che tengono in mano. Sono incapaci di diventare così mostruosamente malvagi come la bomba e le sue azioni; cioè: la loro virtù è soltanto un sintomo della loro inettitudine, e quindi, da un punto di vista morale, futile e senza valore.

2) La loro virtù riguarda esclusivamente il loro comportamento entro un orizzonte di vita in cui la bomba non è nemmeno ancora «presente»; perciò è senza conseguenze; e quindi futile e senza valore.

No, la vera virtù consisterebbe oggi in qualche cosa di assolutamente specifico. Veramente virtuoso sarebbe oggi soltanto colui che, comprendendo che morale non è altro che ciò che «ha», cioè nient'altro che il suo «possesso», non rifuggisse da nessuno «sforzo concettuale» per impossessarsi di questo «possesso», per tenerlo in pugno e per «ricuperarlo» (nel senso che abbiamo determinato più sopra al § 13);

che interrogasse a fondo ogni «possesso» e lo costringesse a rivelare la sua massima segreta;

che di fronte a ognuna di queste massime esaminasse se stesso per vedere se possa assumerla a massima del suo proprio agire - per non parlare del «principio di una legislazione universale»;

e che fosse deciso a eliminare ogni «possesso» che non reggesse a tale esame -

oggi soltanto costui dovrebbe essere chiamato «morale». Il suo imperativo, quello dell'era atomica, è dunque il seguente: Abbi soltanto cose tali, che le massime della loro azione possano diventare anche massime del tuo proprio agire.

Certo l'uomo odierno non è abituato a un tale «esame di coscienza del possesso». Per quanto ovvio possa essere per lui trattare le persone come se fossero «cose» - non usa approfondire le «cose» come se fossero persone. Ma proprio questo è l'imperativo dell'ora; perché le «cose», determinanti, quelle che costituiscono il nostro mondo odierno e ne decidono il destino, non sono «cose», bensì massime diventate oggetti e modi di agire materializzati.

Avevamo constatato già all'inizio della nostra trattazione (§ 6) che ci accontentiamo di classificare mezzi tutti gli oggetti senza distinzione. Aggiungiamo, per finire, che proprio in ciò sta la nostra immoralità.

20. La formula bifronte del nichilismo

Per quanto amabili e perbene possano essere i padroni della bomba in tutti quei settori della vita in cui la bomba non ha fatto ancora la sua comparsa, in quanto padroni della bomba - e di fronte a questa qualificazione, tutte le altre si riducono a niente - la loro massima è la massima di ciò che hanno, cioè della bomba. E, come abbiamo già detto, questa massima è: nichilismo. Che significa? Che cosa è veramente il «nichilismo»?

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo volgere le spalle per un attimo alla bomba. Infatti troveremo la risposta rifacendoci a quella situazione in cui proruppe il «nichilismo classico». Se dico «proruppe» (e non: «crebbe» o «si sviluppò» o simili) lo faccio per indicare subito un carattere importante del nichilismo: perché la situazione originaria fu una situazione di urto-, e il nichilismo fu l'effetto di un evento di carattere catastrofico.

E questo evento di carattere catastrofico consistette nel fatto che l'«uomo russo» si scontrò da un giorno all'altro, senza esservi preparato, con 1 '«Occidente» - e ciò significò allora per lui: con le scienze naturali, cioè con il concetto di un mondo naturale cieco, privo di Dio, di scopo, di giustizia, senza redenzione e bisognoso di redenzione, cioè materiale, mondo di cui anche lui doveva ora far parte, anzi che era il solo di cui doveva ora far parte; e significò che

gli venne a mancare quel lasso di tempo che fu concesso, almeno nel XIX secolo, all'uomo centroeuropeo per conferire alla vita, in un mondo privato di senso e di Dio, perlomeno l'apparenza e la vernice di un *modus vivendi* positivo (per esempio per mezzo della «morale» o della «cultura»).

Chiunque ha letto i Fratelli Karamazov sa che questo scontro con le scienze naturali e che l'esplosione del mondo teocratico provocata da questa collisione ebbero come conseguenza una distruzione totale dello *habitus* spirituale ed emotivo.² Ci si trovò a dover affrontare il compito di accettare la mattina, come una faccenda della fisica, quel mondo che la sera prima aveva avuto ancora un senso esclusivamente religioso; e di riconoscere, al posto di Dio, di Cristo e dei santi, una legge senza legislatore, ossia una legge non sanzionata, che esisteva semplicemente, che, per quanto «ferrea», era senza ragione né sostegno, cioè la «legge della natura». Non era possibile che l'uomo di allora venisse a capo di tale compito, che la costellazione storica pretendeva da lui. Tanto più che questa legge determinava soltanto «l'essente», e in modo integrale; mentre taceva del tutto a proposito del «dovere» (infatti, in quanto essente, non lo si trova, non esiste) - insomma: perché ora, da un momento all'altro tutto era uno, cioè «natura». Si ponga ben mente a questa formula, « tutto è uno ». Perché essa (che prima era stata attribuita alla morte che tutto inghiotte, senza guardare in faccia la persona) rivela l'essenza del nichilismo. E una formula bifronte; essa afferma due cose:

Da un lato appunto: «Tutto è di un'unica specie: cioè della specie natura» - e con ciò rappresenta la formula fondamentale del «monismo metafisico».

D'altro canto, poiché conosce appunto solo leggi dell'essente: «Non c'è niente di dovuto; tutto è uguale, tutto è permesso». E rappresenta pertanto la formula fondamentale dell'amoralismo radicale e programmatico.

La famosa domanda che Lotze formulò sulle orme di Schelling e di Weiss: «Da che cosa veramente dipende e come avviene o è fatto che c'è qualche cosa invece che non esserci nulla»⁴ compare presso il nichilista, che è un moralista disilluso, nella variante: «Che cosa

importa veramente se ci debba essere qualche cosa o non piuttosto nulla».

«Infatti, - avrebbe potuto argomentare il nichilista - infatti perché e a che scopo dovrei "dovere" proprio io, se esiste solo l'essente?⁵ Perché al mondo e a me non sarebbe consentito di non essere come di essere? E perché non dovrei vendicarmi del fatto che il mondo e io stesso, invece di essere dovuti, siamo semplicemente "qui" e siamo "natura"? E vendicarmi, anzi, procurando io stesso il non essere, incaricandomi io stesso dell'annientamento? Questa vendetta - per mezzo della quale trarrei a ogni modo una conseguenza, che la natura non si prepara evidentemente a trarre, nonostante la sua osservanza delle leggi - non sarebbe l'unica azione che ancora mi rimane? Non sarebbe l'unico provvedimento per mezzo del quale potrei provare ancora in qualche modo, perlomeno a me stesso, che, nonostante tutto, sono qui e sono qualche cosa di diverso dalla natura?»

Queste all'incirca avrebbero potuto essere le domande del nichilista se, nel suo panico, avesse potuto trovare parole. Insomma: la natura bifronte della formula «tutto è uno» è la chiave del nichilismo: perché il nichilismo era monismo in azione; o più esattamente: la *vendetta dell'uomo sul monismo* (cfr. *infra*, *Appendice, II. Ritratto del nichilista*, pp. 315-22).

Che rapporto c'è tra questa formula bifronte e il nostro tema? E la bomba?

Probabilmente tutti hanno già capito da sé. Tuttavia è necessario formulare la risposta esplicitamente. Essa è: la massima segreta della bomba è identica a quella del monismo, e rispettivamente del nichilismo-, la bomba si comporta come un nichilista. E ciò perché considera e tratta ogni cosa, che sia uomo o apparecchio, pane o libro, casa o bosco, animale o pianta, come se fosse di un 'unica specie: come natura; cioè nel caso specifico: come qualche cosa che si presta a essere contaminato dalla radioattività. Altro non esiste per essa. E se potesse parlare, le sue parole non sarebbero diverse da quelle del nichilista: «Tutto è uno. E tutt'uno anche che ci sia o non ci sia il mondo. Che differenza farebbe se non ci fosse?»

Questa è la massima della bomba. E poiché, come sappiamo, chi ha un oggetto ha anche la massima di quello, è anche la massima di coloro che hanno la bomba. Che lo vogliano o meno. Che lo sappiano o meno. E perciò chiamare «nichilisti» i padroni della bomba non è una semplice frase, ma la pura verità.

Mettiamoli di fronte, l'antenato del nichilismo e il nichilista odierno: perché solo questi due Erostrati sono di ugual rango; solo essi meritano di venir considerati le grandi figure del nichilismo. Quel che c'è stato tra questi due antipodi del nichilismo: coloro che la storia del pensiero indica di solito come i nichilisti: gli indolenti che non distruggono, ma negano soltanto o addirittura descrivono soltanto la «nientificazione»; e anche quel grande che chiamò se stesso «Anticristo»; e persino quegli imbrattati di sangue che hanno realmente agito come anticristi - per quanto grandi, per quanto malinconici, per quanto tetri, per quanto raccapriccianti possano essere stati nella loro subumanità: al paragone delle due figure dell'antenato e del nipote, sono tutti figure secondarie; perché soltanto quelle due hanno un rapporto con l'essere o il non essere del mondo nella sua totalità.

Mentre l'antenato si elevò a figura filosofica di primo piano per la assoluta franchezza con cui si domandò perché l'essente debba essere se non è dovuto, e perché e a che scopo ciò nonostante egli dovesse dovere; per la sua brama disperata di annientare realmente il mondo già annientato per lui e per la sua immensa malinconia - ma l'annientamento al quale anelava non era in suo potere e pertanto non sembrò avere un'azione diretta sulla storia -, il nipote è un bonhomme di nessun interesse filosofico, che non è capace né di cinismo, né di malinconia, una figura limitata, privatamente innocua, a cui l'annientamento totale è piovuto in grembo come qualsiasi altra novità tecnica - ma proprio per questo, dal punto di vista storico, è di una enormità che sprofonda nell'ombra tutto ciò che finora era stato considerato «storico», perché non solo ha in suo potere l'annientamento, ma forse è addirittura incapace di non esercitare questo suo potere.

«Gli dèi della peste - è il detto molussico - sono signori pacifici e non sono personalmente ammalati di peste». A loro somigliano le

divinità dell'annientamento odierno: dal loro aspetto non si potrebbe certo giudicare che cos'è che potrebbero scatenare; e il loro sorriso è benevolo, e persino senza falsità, ma non c'è nulla di più spaventoso del sorriso sinceramente benevolo delle divinità della perdizione.

21 .La bomba e il nichilismo formano una sindrome

Se non il sorriso dei milioni di persone che vengono corrotte da loro.

Perché non soltanto coloro che minacciano con la bomba, ma anche coloro che sono minacciati da essa diventano nichilisti. Cioè: noi tutti.

Quindici anni fa, all'incirca, il nichilismo è entrato in uno stadio completamente nuovo, è uscito dal suo esoterismo e, per la prima volta, ha cominciato a improntare di sé la coscienza comune dell'epoca e a disintegrarla ed è diventato filosofia di massa o, perlomeno, mentalità di massa. Poco dopo fu persino possibile comperare in edizioni tascabili i documenti del nichilismo scritti tra il 1940 e il 1950 e per qualche anno nulla fu più alla moda del Nulla.

Ciò che colpisce è il fatto che il nichilismo raggiunse questo stadio di filosofia di massa proprio nel momento storico in cui fu fabbricata e impiegata per la prima volta la bomba; che *la* filosofia, che negava il senso dell'umanità, e l'ordigno che annientava l'umanità, che il nichilismo di massa e l'annichilazione di massa coincidessero. Fu puro caso? O c'era un nesso?

Sarebbe inutile, ovviamente, cercare un rapporto diretto di causa ed effetto tra i due fenomeni del tempo, cioè voler creare un collegamento tra la formula di equivalenza di Einstein (che sta alla base della fabbricazione della bomba) e la formula: «Tutto è uno» (che definisce il nichilismo). Ma ci sono rapporti di altro genere. Questa simultaneità storica non è una pura coincidenza. Vediamo nessi di due generi:

1) Alla radice di ambedue c'è lo stesso dato di fatto storico: cioè il nazionalsocialismo.

Non c'è bisogno di dimostrare che il nazionalsocialismo stesso era una varietà del nichilismo. Difatti non era nichilista soltanto nel vago senso che si dà di solito a questo suo appellativo, ma in senso stretto, perché realizzava quella condizione di monismo che abbiamo constatato essere la quintessenza del nichilismo; cioè, perché fu il primo movimento politico a negare la qualità di uomini a uomini, anzi a masse d'uomini, per distruggerli effettivamente come mera «natura», materia grezza od oggetti di scarto. Aveva fuso ormai filosofia del nulla e annullamento, nichilismo e annichilazione al punto (che avrebbe fatto impallidire d'invidia il nichilista classico) che si avrebbe ragione di parlare di «annichilismo».

E risposte a questo «annichilismo» furono tanto la bomba atomica, quanto la nuova varietà del nichilismo (francese). La bomba atomica, perché in origine con la sua fabbricazione non si mirava ad altro che a impedire la diffusione dell'«annichilismo» nazionalsocialista. E il nichilismo francese perché l'«esistenza assurda» che descriveva consisteva più o meno in una descrizione dell'esistenza sotto il terrore nazionalsocialista, ossia nella rappresentazione dell'uomo che aveva fatto l'esperienza di essere un «nulla», uno che «non serve a nulla» e che può essere annullato da un momento all'altro. In tutti e due i casi si trattava quindi di una risposta allo stesso avvenimento storico; e pertanto non erano solo storicamente contemporanei.

2) Ma tra l'ordigno di annichilazione e il nichilismo filosofico sussiste forse un rapporto ancora più importante che non la comune origine polemica. E più importante, perché più gravido di conseguenze, il fatto che, abbiano o meno questa radice comune, si sono incontrati e congiunti; che oggi formano una «sindrome». Vale a dire?

Vale a dire che sono concresciuti psicologicamente; che, da una decina d'anni circa, nichilismo e bomba formano nella coscienza comune dell'epoca (e ancor più che per la filosofia comune, per il sentimento comune) un unico complesso; e talmente indissolubile,

che l'uomo odierno che discorre senza controllo delle questioni attuali e che, con questi discorsi, esprime gli articoli di fede della nostra epoca, impiega indifferentemente l'esistenza della bomba come prova dell'assurdità dell'esistenza o, viceversa, l'assurdità dell'esistenza come giustificazione dell'esistenza della bomba; anzi quando discorre non si rende mai chiaramente conto se sta giustificando in un senso o nel senso opposto. La possibilità di permutare a piacere premessa e tesi, il fatto che si possa svolgere l'argomento da destra a sinistra come pure da sinistra a destra, come se si trattasse di descrivere una figura, è il criterio che stabilisce l'«autenticità» di una «sindrome»; dove «autenticità» non significa che le singole parti derivino da una radice comune, ma che sono riuscite a costituire in un secondo tempo una unità organica, come le due parti di un innesto. Comunque, là dove la premessa e la tesi sono reversibili, si tratta di una compagine che è entrata a far parte della ideologia del nostro tempo, di una compagine che ha valore emotivo e che non è più possibile né sciogliere né confutare con argomenti, ma soltanto distruggere nel suo insieme.⁶ E la bomba e il nichilismo stanno ormai da anni in questo rapporto di reversibilità.

Una breve conversazione, di cui fui testimone in Germania nel 1952, durante un viaggio in treno - a dir il vero solo un frammento di conversazione, ma mi bastò e basterà anche qui come esempio -, mostrerà come nella coscienza comune della nostra epoca nichilismo e bomba facciano realmente tutt'uno. E fu durante questa conversazione che mi apparve quel sorriso nichilista dei minacciati di cui ho parlato.

Appunto di diario 1952

«Bah, - stava dicendo un tale quando mi svegliai poco prima di Francoforte (era quell'individuo ossuto che la sera prima non aveva avuto peli sulla lingua a proposito delle sue «esperienze» in Polonia) - perché poi non devono buttarla?» Come si capì subito, intendeva parlare degli americani e della bomba atomica.

La svedese seduta accanto a me, e che gli era *di* fronte, si limitò a fare un gesto di deplorazione con la mano.

«Mi può forse spiegare Lei - continuò sorridendo l'uomo - che ci stanno a fare quelli là?»

«Chi - quelli là?» domandò la svedese.

Accennando dietro a sé con un movimento del capo: «Beh, quelli là, naturalmente».

«I russi» spiegò un altro.

«E Lei? - domandò la svedese corrugando la fronte con espressione irata. - Lei sa perfettamente che ci sta a fare Lei?»

«Non l'ho detto. È la stessa zuppa».

«La stessa che?» si informò gentilmente.

«Beh, che altro! - disse lui. - Loro o noi\ È tutto lo stesso».

E dopo essersi guardato intorno ed essersi assicurato con un sorriso dell'attenzione dei compagni di viaggio: «E che ci sta a fare anche Lei?»

Dato che la svedese non era un commesso viaggiatore in metafisica, ma si occupava di asili infantili internazionali, non aveva una risposta pronta. «Vede», disse l'individuo, ghignando vittorioso. E ora successe l'incredibile (che non fu notato naturalmente da nessuno all'in- fuori di me), cioè egli riprese il suo argomento alla rovescia. «Perché, - continuò infatti, - Lei crede che valiamo ancora qualche cosa da quando c'è quell'affare? O i figliolini per i quali Lei va in giro?» E si buttò all'indietro, come se con ciò fosse stata detta l'ultima parola, e la signora svedese fosse messa a tacere definitivamente. Nello scompartimento nessuno gli contestò il trionfo. Egli sorrise.

In questa conversazione di tipo nichilistico comune, che probabilmente è soltanto un esempio casuale di una conversazione che ha luogo ogni giorno in migliaia di copie, l'«esistere senza scopo» dell'uomo e la possibilità di distruggerlo, nichilismo e bomba, sono dunque tutt'uno.

Dato che esistiamo senza scopo, la bomba è venuta a proposito, e, dato che esiste la bomba, non valiamo nulla, e, dato che non valiamo nulla, la bomba non può peggiorare nulla; dato, dato, dato... Provocando nausea e stordimento, impotenza e falso trionfo, senza mostrare dov'è il prima e dov'è il dopo, quale deve essere la

premessa, quale la tesi, il carosello di questo pseudoargomento ruota intorno all'asse del nulla. E chi non se ne libera, chi non lo fa a pezzi, non ne uscirà vivo.

7.

Parole di conclusione

«Che fortuna - ho letto in un articolo - che la bomba non è in mano a nichilisti».

Questo sospiro di sollievo era il sospiro di uno stolto.

Può essere circostanza decisiva in quali mani si trova la bomba, se colui nelle cui mani si trova ne fa veramente uso. Ma se non lo fa, nulla è ancora deciso.

Perché la bomba non è sospesa soltanto sopra di noi; non è solo sopra di noi, uomini di oggi. La minaccia non cessa mai. E sempre soltanto rimandata. Ciò che forse sarà evitato oggi potrà succedere domani. Domani sarà sospesa sui nostri figli e dopodomani, allo stesso identico modo, sui figli dei nostri figli. Nessuno se ne libera più. Per quanto le generazioni venture possano protrarsi avanti nel futuro, dovunque tentino di fuggirla, essa le accompagnerà. Anzi le precederà, quasi per mostrar loro la strada; nera nube al seguito della quale si muovono. E anche se l'evento estremo non si dovesse mai compiere, anche se dovesse continuare a restare sospesa su di noi, senza mai scaricarsi, d'ora in poi siamo esseri condannati a vivere all'ombra di questa ineluttabile accompagnatrice: dunque senza speranza; dunque senza progetti; dunque in un modo che non dipende più da noi.

A meno che non troviamo la forza di prendere una decisione.

Ma il sospiro di sollievo del giornalista non era soltanto stolto, era insensato. Non meno insensato che se avesse scritto: «Che fortuna che la sporcizia non è in mani sporche! » Come se si trattasse di come le mani erano prima. Ora *sono* sporche. *Per opera* della sporcizia. Soltanto questo conta. E rimarranno sporche.

A meno che non troviamo la forza di prendere una decisione.

A meno che, a guisa di obiettori di coscienza, i singoli non comincino a impegnarsi pubblicamente, sotto giuramento e in piena coscienza dell'eventuale pericolo:

a non collaborare mai, nemmeno sotto pressione - né pressione fisica, né quella dell'opinione pubblica -, a nulla che possa avere a che fare anche nel modo più indiretto con la fabbricazione, la sperimentazione e l'impiego della bomba;

a parlare della bomba come di una maledizione; ad addottrinare coloro che accettano la bomba con un'alzata di spalle; e ad allontanarsi dimostrativamente da coloro che prendono la bomba sotto la loro protezione.

A meno che non si dia inizio a questa azione; e altri seguano i primi; e poi altri ancora. Finché coloro che si rifiutano di giurare non facciano spicco di fronte alla massa dei congiurati e non vengano considerati crumiri nella lotta dell'umanità per la continuazione della sua esistenza.

Perché una cosa ha ottenuto la bomba: si tratta ora di una lotta della umanità intera. Perché ciò che non sono riuscite a compiere religioni e filosofie, imperi e rivoluzioni, la bomba è riuscita a compierlo: renderci realmente *un'unica* umanità. Ciò che può colpire tutti ci riguarda tutti. Il tetto che sta per crollare diventa il nostro tetto. Come morituri ora *siamo* veramente *noi*. Per la prima volta lo siamo effettivamente.

E poco onorevole che per ottenere questo risultato ci sia voluta la bomba. Ma dimentichiamolo. Ora lo *siamo*. Dimostriamo che lo possiamo essere anche da vivi; e speriamo in quel giorno in cui potremo considerare incubi del passato le angosce apocalittiche di oggi e che, a proposito di parole del genere di quelle che sono state profferite qui, osserveremo soltanto: «Che pathos superfluo».

8.

Appendice

1. Sulla plasticità dei sentimenti

Già l'uso linguistico corrente indica che il compito di afferrare e comprendere il «troppo grande», ossia di accrescere di proposito la capienza della nostra anima, non è così fuor del comune come potrebbe sembrare al primo momento.

Infatti l'espressione «preparare il proprio animo a qualche cosa» indica un compito e un'impresa che si ripetono continuamente nella vita. Se diciamo, per esempio, che ci prepariamo l'animo a una sventura, non intendiamo altro se non che ci prepariamo (per quanto oscuro possa essere ciò che facciamo veramente) ad accogliere un avvenimento che «propriamente» è troppo grande per la capienza usuale della nostra anima. Senza dubbio intraprendiamo qualche cosa per adeguarci «interiormente» all'accoglimento di qualche cosa di «troppo grande»; in qualche modo ci «ampliamo», per metterci in grado di accogliere il «troppo grande» nonostante la sua «non capibilità», di modo che non ci colga alla sprovvista e non ci metta fuori di noi o non ci annienti addirittura. Ciò serve soltanto di prima indicazione.

La quale è ben lungi dall'essere sufficiente. Perché, per abbordare il problema della possibilità di modellare i sentimenti, dobbiamo fare una digressione molto più ampia e addentrarci nelle profondità della «antropologia filosofica».

Il fatto che «l'uomo non è un essere fisso»,¹ cioè che l'uomo non ha una natura definita e vincolante; per esprimerci positivamente: la sua continua autoproduzione, la sua ininterrotta trasformazione

storica rende impossibile determinare che cosa in lui vada considerato «naturale» e che cosa «innaturale». Già l'alternativa è errata. «Artificialità è la natura dell'uomo».

La storia degli stili e delle morali è una ininterrotta catena di imprese, per mezzo delle quali l'umanità ha cercato di compensare questa sua indeterminatezza, imponendosi degli obblighi; ha cercato di fissarsi sempre di nuovo sul piano sociale e psicologico; di fare di sé sempre qualche cosa di nuovo; sempre qualche cosa che non era «per natura»; che però doveva essere - così o in altro modo - se voleva essere, in assoluto, perché poteva funzionare sempre soltanto quale società *definita*, per quanto artificiosa questa fosse.

Mentre, a quanto sembra, ogni genere o specie animale porta in sé il suo schema fisso di vita o di società (oppure ognuna ha sviluppato uno schema sociale che ora è diventato definitivo come il suo schema corporeo), l'uomo porta in sé soltanto una «socialità generica», per così dire un assegno in bianco, che egli deve riempire successivamente in qualche modo, se vuole funzionare. In altre parole: deve creare da sé di volta in volta lo schema del suo mondo e della sua società. Questa creazione, ossia la sua *pratica*, è la sua risposta alla vuota genericità («socialità generica»), alla indeterminatezza della dotazione ricevuta. Dato che ciò che crea è «innaturale» e contingente in confronto alla «genericità», ma dato che, per poter sussistere almeno parzialmente, questo contingente deve venir reso obbligatorio, fino a oggi ogni schema sociale, per venir costituito e mantenuto, ha richiesto rigore e violenza. Anzitutto, naturalmente, violenza nei confronti di coloro che nello schema rappresentano la classe soccombente e quindi meno avvantaggiata; ma in certo senso anche violenza nei confronti della natura dell'uomo in genere, dato che questa è attrezzata sempre solo per la «socialità in sé», mai «proprio per quel dato» schema sociale.

Perciò uno schema sociale ha successo soltanto quando forma l'uomo nella sua *totalità*. E la formazione dell'uomo è totale soltanto quando anche i suoi *sentimenti* vengono modellati. E con ciò siamo arrivati al punto che ci interessa.

E vero che nella maggior parte dei casi non è stato necessario modellare di proposito i sentimenti; perché di solito, quando un nuovo schema sociale e di vita cominciava a imporsi all'uomo, egli cercava di adeguarsi da sé a questa novità anche nella sfera dei sentimenti; cioè di fare del nuovo mondo artificiale, in cui doveva vivere, il mondo a lui «naturale». Questo suo adeguarsi all'artificiale si dice «*abituarsi*». *Il mondo artificiale assume l'apparenza di natura per colui che si è adeguato; il mondo a posteriori assume l'apparenza del mondo a priori; il mondo contingente assume l'apparenza di mondo necessario.*

Ma non ci si può sempre fidare di questo processo automatico di adeguamento. E ciò - ora si scorge il nesso - a causa del fenomeno del dislivello. Per la ragione cioè che il mutamento dei sentimenti procede senza confronto più lentamente del mutamento del mondo; perché, in quanto senziente, l'uomo rimane indietro a se stesso. Perciò la necessità di aiutare il sentire o di creare espressamente i sentimenti interviene sempre di nuovo. Questa necessità diventa pressante soprattutto quando il «dislivello» rappresenta un rischio politico; quando minaccia di ritardare o addirittura di impedire un cambiamento del mondo; insomma quando c'è pericolo che l'uomo respinga il nuovo «mondo» che gli deve venir imposto, perché gli appare troppo nuovo o troppo violento. Un caso chiarissimo se ne ebbe, per esempio, nel 1933. La propaganda nazionalsocialista, di cui siamo stati testimoni e vittime, in realtà non era altro che una produzione di sentimenti, di proporzioni colossali; una produzione che il partito riteneva indispensabile, perché calcolava che le vittime correate di quei sentimenti avrebbero accettato più facilmente, se non addirittura con entusiasmo, il sistema terroristico con le sue richieste esorbitanti.²

La già ricordata mancanza di una «Storia dei sentimenti» (in analogia alla storia delle res gestae e delle idee) rappresenta certo la lacuna più grave della storia della filosofia e delle scienze storiche. Tale storia esiste tutt'al più in versioni non intenzionali, per esempio sotto forma di storia della religione o storia dell'arte. Causa di questa lacuna è il pregiudizio che la vita sentimentale sia

l'elemento costante, l'elemento non storico della storia dell'umanità. Non possiamo approfondire in questa sede quali siano le radici di questo pregiudizio.³

Ma si tratta di un pregiudizio. Non soltanto le forme della nostra vita pratica si sono trasformate nel corso della storia, non sono mutate soltanto le nostre categorie, non soltanto i modi di concepire sono stati sostituiti da altri modi: anche i sentimenti hanno avuto la loro storia, seppure più lenta. La tesi del razionalismo e del deismo, che le religioni del mondo abbiano differito soltanto nel loro contenuto, che, astrazion fatta da questo, siano state in fondo tutte «fede» (che abbiano quindi «sentito» allo stesso modo) - ancor oggi si può sentir fare questa asserzione negli Stati Uniti -, è assolutamente inattendibile e dimostra soltanto che il razionalismo era senza confronto più cristiano di quanto lo sapesse esso stesso: riteneva, cioè, che il suo sentire, foggato dalla storia, fosse il «sentire in assoluto». Invece ogni religione è un sistema di sentimenti *sui generis*, e ogni fondazione di religione è stata una vera rivoluzione nella storia emotiva dell'umanità: una vera *fondazione di sentimenti*.

Che l'idea di una costanza del sentire umano non abbia senso risulta evidente se si considerano i mille e mille diversi tipi di sentimenti, anzi il carattere individuale dei sentimenti che ispirano le opere d'arte delle diverse epoche. Non mi par possibile ammettere che Delacroix non abbia sentito diversamente dal Parmigianino, Berlioz da Palestrina, che abbiano «semplicemente» creato opere totalmente diverse. Se qualcuno ci venisse a dire che sarebbe stato in grado di conoscere il sentimento specificatamente giorgionesco anche senza la mediazione dei quadri del Giorgione, non lo potremmo prendere sul serio. Il mondo storico, nel quale, per o contro il quale, questi artisti hanno creato le loro opere, ha fatto anche sì che ognuno di loro sentisse in modo completamente diverso. Se si tiene presente questa abbondanza di sfumature del sentimento, storicamente diverse, non si troverà più tanto strano il nostro discorrere di «sentimenti nuovi», adeguati al nostro mondo odierno. Nuovi sentimenti non sono nulla di nuovo. Nuovo è soltanto chiamare la cosa con il suo nome.

E una novità non è nemmeno la metamorfosi specifica qui proposta: *l'ampliamento volontario della capienza del nostro sentire*. Anzi, sarebbe facile elencare una lunga serie di esempi storici di ampliamento, ricavandoli, soprattutto, dalla storia delle pratiche magiche e religiose e dalla mistica. Ma non è necessario andar tanto lontano. Perché anche la nostra vita conosce tecniche di ampliamento; soltanto non vengono mai riconosciute per tali e mai indicate con questa espressione. La tecnica a cui mi riferisco, e che mi servirà qui per esemplificare le possibilità di ampliamento del sentire, è la *musica*. Se si vuole capire l'esempio seguente, sarà bene dimenticare per un momento la terminologia musicale corrente.

Esempio: ascoltiamo una sinfonia di Bruckner. Il «mondo di Bruckner», quale si viene costituendo attraverso gli accadimenti musicali della sinfonia, è di un'ampiezza e di una voluminosità, in confronto alle quali l'ampiezza e la voluminosità del nostro mondo quotidiano scompaiono. Quando ci apriamo a questo accadere ampio e voluminoso, o *veniamo* aperti dalla sua violenza, questo accadere fluisce in noi, ci riempie; lo «afferriamo», lo «comprendiamo». In altre parole la *nostra anima viene dilatata*, assume un'ampiezza di comprensione che noi stessi non le potevamo prestare. Non c'è da stupirsi se qualche volta ci sembra di non poter quasi sopportare tale esperienza di «ipertensione», se ci sembra una esigenza eccessiva.

E perché mai si afferma che «da noi» non potremmo conferire questa voluminosità alla nostra anima?

In fin dei conti la sinfonia è un'opera di Bruckner. Dunque è fatta da un uomo; in un certo senso dunque anche fatta «da noi».

Se la consideriamo sotto questa luce, assume un aspetto completamente nuovo: appare come uno strumento fatto da noi stessi, con l'aiuto del quale dilatiamo la capienza della nostra anima.

Naturalmente non ci si deve immaginare questa elasticità e questa dilatazione come qualche cosa di meccanico; non come la dilatazione di un pallone di gomma che, riempito di gas, «contiene» il gas. Se l'anima «contiene» ciò di cui viene «riempita» (cioè il mondo della sinfonia), ciò significa invece sempre che essa altresì lo «afferra»: effettivamente essa «contiene» la musica

soltanto finché l'«afferra»; solo fintantoché esperisce realmente la sinfonia esperisce anche il proprio mutamento di grandezza. Il rapporto quindi non è un rapporto tra due *res extensae* tra un recipiente elastico e il suo contenuto; ma tra un *soggetto che afferra* e un *oggetto afferrato*.

O forse nemmeno questo?

Perché, che cosa significa qui «oggetto»? La sinfonia sta forse «di fronte» all'anima, come si conviene a un «oggetto» ammodo?^

No. Perché l'ascoltatore è *nella* musica, e la musica *in* lui. È lecito indicare con il termine «oggetto» questo rapporto equivoco e oltremodo singolare?

No. L'opposizione soggetto-oggetto è priva di significato nella sfera acustica, perlomeno in quella della musica, a sgomento dell'omologo (che aveva ritenuta universale questa distinzione, ricavandola dal rapporto ottico tra uomo e mondo). Quando si esegue musica, quando si ascolta davvero la musica, l'uomo si identifica con il suo oggetto e l'oggetto si identifica con lui. Ogniqualvolta si esegue musica, si realizza la filosofia dell'identità; ogni volta si crea una situazione in cui l'uomo «accoglie in sé» il suo prodotto. Con il che non si vuole sostenere la «estetica musicale soggettiva» - l'equivoco sembra inevitabile, ma dipende dal fatto che l'alternativa «oggettivismo-soggettivismo» è difettosa - e non si vuole dire che il compito del pezzo di musica sia di mettere l'uditore in uno stato d'animo inarticolato. Questo effetto la musica lo produce solo nelle persone non-musicali. Al contrario, l'uomo non è mai tanto articolato come quando è «nella musica»: perché il suo stato d'animo non si può staccare dalle «voci» che ode e dalla coerenza dello svolgimento «oggettuale». La forma oltremodo articolata dell'«oggetto», la sua grandezza, le sue tensioni, il suo svolgimento, il suo «spazio», il suo tempo - chi esegue la musica o la ascolta accoglie effettivamente tutto ciò; infatti egli funziona «in concordanza»: *diventa* dunque l'oggetto. Ma, d'altro canto, anche all'oggetto - cioè alla musica - spetta già tutto ciò che di solito si attribuisce soltanto al soggetto: «espressione», «stato d'animo» e simili. In altre parole: soggetto e oggetto, azione e reazione formano un'unità; Inestetica musicale soggettiva» e Inestetica

musicale oggettiva» sono ugualmente insufficienti, perché tutte e due presuppongono che sia pertinente quella distinzione tra soggetto e oggetto che nella musica non è autentica. Non c'è motivo di stupirsene, dato che siamo abituati a veder coincidere soggetto e oggetto in altre arti (per esempio nella danza - danzatore e danza - anzi persino suonatore, strumento e opera eseguita): la biforcazione non si è ancora prodotta. Del tutto stolta è quella variante dell'estetica soggettiva che non vede nell'opera d'arte altro che il rispecchiarsi o l'«espressione» di un sentimento comunque già sentito; e la quale non spiega proprio nulla, perché ci lascia assolutamente all'oscuro sulla ragione per cui le opere ci commuovono tanto, se esprimono soltanto «ciò che comunque abbiamo già sentito». *Il compositore può sentire ciò che sente componendo un pezzo soltanto mediante il pezzo che sta componendo. Ossia: le opere d'arte producono i sentimenti e precisamente sentimenti sui generis; i quali non potrebbero realizzarsi senza gli oggetti creati; i quali non sussisterebbero indipendentemente dalla struttura degli oggetti, ossia in quanto mera condizione dell'animo. Anche le condizioni in cui ci mettono le opere d'arte sono artificiali; sono, se si vuole, «opere d'arte».*

Per quanto lontani dal nostro tema sembrano gli esempi che hanno costituito questa digressione, tuttavia mettono in evidenza un fattore fondamentale del suo problema basilare: cioè che l'uomo non è costretto ad accontentarsi di una dotazione di sentimenti definiti una volta per tutte; che invece inventa sentimenti sempre nuovi; e anzi anche sentimenti che eccedono il volume comune della sua anima e che esigono dalla sua capacità di comprensione sforzi che possono venir chiamati senz'altro «eccedenti».

Non è certo un caso se abbiamo dovuto andare a cercare le nostre prove nel campo dell'arte, della musica. Perché solo nella sfera della fantasia ci è stata lasciata libertà; mentre nella sfera della libertà, della morale, alla nostra fantasia sono state tarpate le ali.

II. Ritratto del nichilista

I. La dialettica de II'Erostrato. La vendetta adeguata avrebbe dovuto essere 1 'erostratismo totale, l'erostratismo di proporzioni cosmiche. E il nichilista classico sognava davvero la distruzione dell'universo. Solo in quella vedeva *la* «verità», solo da quella si aspettava l'appagamento della sua sete di vendetta e la fine della sua malinconia, perciò era una vera figura filosofica: la tetra controfigura del metafisico. Effettivamente il nichilista e il metafisico sono strettamente affini; e ci sono certe figure intermedie, soprattutto tra *i* mistici, che possono venir assegnate ugualmente all'uno o all'altro tipo. L'Empedocle di Holderlin, per il quale l'essere condannato, in quanto singolo, a occuparsi sempre soltanto di cose singole era un insopportabile tormento e che, per amore della totalità, avrebbe voluto vedere distrutta ogni cosa particolare, in quanto particolare e che infine non trovò altra via d'uscita se non quella dell'autodistruzione, era un sognatore attiguo al nichilista e partecipava dell'uno e dell'altro tipo.

Non ho scelto a caso quest'esempio, perché né l'uno né l'altro possono soddisfare la loro brama *di* totalità, ossia ambedue sono condannati al fallimento; il nichilista non poteva realizzare il suo sogno di vendetta perché non esistevano le possibilità tecniche della distruzione totale. Se un nichilista classico potesse resuscitare oggi, la chance offerta dalle armi atomiche lo farebbe restare senza fiato per la gioia, oppure per lo spavento, dato che oggi non ci sarebbero più scuse per non riuscire.

La frustrazione non toglieva al nichilista la sua furia distruttrice; come non toglie la sua passione al metafisico. E pertanto la sua rabbia si disperdeva e, nonostante i suoi princìpi, egli arrivava a quegli sfoghi individuali, non motivati, non calcolati, non coordinati, quasi dettati dal panico, anzi addirittura infantili, che ormai siamo abituati a collegare con la figura del nichilista. Doveva accontentarsi sempre di un terrore parziale; di scalfire le province invece che demolire l'universo; doveva accontentarsi sempre, *faute de mieux, faute de pire*, di ricorrere agli attentati o al vizio programmatico; e ogni volta doveva accorgersi che, invece del

mondo distrutto o del nulla sospirato, nel sangue, ai suoi piedi, giaceva qualche cosa di insignificante, il governatore della provincia (sempre quello sbagliato) dilaniato dalla bomba, o la bimba violentata (sempre quella scelta a caso) e che persino questi esseri distrutti continuavano a esserci anch'essi, evidentemente per nessun altro scopo se non per schernire le sue speranze... doveva accorgersi dunque che i risultati della sua azione individuale non solo non gli procuravano alcuna soddisfazione di compenso, ma, al contrario - tutti i romanzi dell'epoca ne fanno testimonianza -, solo la più indicibile *tristitia post*, che, come sa ogni entusiasta del «tutto», prorompe ogniqualvolta appare evidente quanto l'intensità dell'appagamento rimanga pietosamente al di sotto di quella della brama. Il lamento iniziale di Faust sulla inattività dei suoi «intensi sforzi» è trasferibile senz'altro nel linguaggio del nichilista.

La disperazione per la futilità del mondo culminava dunque sempre nella *seconda disperazione per la indistruttibilità del futile*-, e questa seconda disperazione culminava infine nell'autoderisione, cioè nella derisione della propria *impotenza erostratica*.

Non v'è dubbio che l'autoderisione ammutolirebbe subito, se questa figura classica venisse trasportata nei tempi presenti, e sarebbe immediatamente sostituita da immane orgoglio. E non c'è idea che possa incuterci maggior spavento di quella di una generazione che riunisse in sé la tetra passione dell'antenato e lo spensierato eccesso di potere del nipote. Già una volta ci siamo andati vicino.

La «seconda malinconia» del nichilista non derivava certo solo dalla sua impotenza tecnica, ma anche dalla «*dialettica della brama erostratica*» in sé. Che significa?

Significa che ogni Erostrato soffre di un'autocontraddizione; che, se non vuole privarsi del godimento della distruzione, deve rinunciare alla sua dismisura; persino a quella del suo ambito sogno. Perché? Perché, come ogni altro vendicatore, che lo sappia o meno, egli persegue la meta segreta di affermare se stesso; perché, sentendosi «annientato», ha bisogno di un: «Anniento, dunque sono»; e perché, per avere una conferma di questa autoaffermazione, ha bisogno di chi gliela confermi. La

contraddizione è quindi: *Per annientare il mondo con piena soddisfazione, ha bisogno di mondo che egli non annienta*. Perciò la sua brama, anche quella dei suoi sogni, deve, doveva rivolgersi all'*annientamento in quanto spettacolo*, a uno spettacolo che si svolgesse davanti a testimoni oculari delle sue violenze; oppure a *vittime* che, sebbene morissero, continuassero tuttavia a vivere; e, sebbene sanguinassero, restassero tuttavia.⁴ Sempre doveva vedere gente inorridita, udire gente che urlava. Dunque costoro non li doveva comprendere nella sua distruzione, nemmeno quando la sognava; doveva lasciarli da parte, come i pittori dell'Apocalisse. Ma naturalmente, a questo modo, sopprimeva l'acme della sua voluttà, perché non poteva più mirare al tutto.

Insomma: Se il suo sogno di annientamento era completo, gli mancava il pubblico e, se gli mancava il pubblico, l'annientamento non trovava conferma, quindi non c'era via d'uscita: *la brama erostratica era e restava malinconica*.

2. *La dialettica del monista*. Ogni monista porta in sé la contraddizione seguente:

Sebbene, in quanto porzione della natura (e di una natura intesa in modo assolutamente deterministico), dovrebbe apparire a se stesso disumanizzato e totalmente privo di libertà, tuttavia egli crede al tempo stesso di essere libero, proprio *in quanto* natura: cioè libero da ogni autorità «sovranaturale», libero da ogni «dovere».

Questo abbinamento oltremodo singolare di libertà e natura (che sarebbe stato inconcepibile per Kant) è confermato dalla storia del nostro ultimo secolo: cioè dal fatto che (all'inverso) quei movimenti che scrivono «libertà» sulle loro bandiere impiegano sempre al tempo stesso la «natura» quale motto, dal fatto dunque che le teorie della libertà e le teorie naturalistiche sono comparse sempre *junctim*. Per esempio, fino alla prima guerra mondiale si addiceva al *bon ton* concettuale del liberale progressista che fosse anche darwinista; e presso i socialisti non essere darwinista era considerato addirittura un venir meno ai propri obblighi. Ben di rado l'impossibilità di conciliare le due tesi: «L'uomo non è altro che natura» (la quale lo priva di qualsiasi diritto alla libertà) e: «La

libertà dell'uomo è il massimo bene» (che stabilisce un «dovere») arrecava disturbo. Il marxismo dimostra infatti come tesi che si contraddicono a vicenda possono coesistere pacificamente per decenni, anzi possono darsi reciproco appoggio quali entità dello stesso Paradiso del sistema. Premessa di tale condizione paradisiaca è soltanto che queste tesi, che si contraddicono a vicenda, si siano accordate su un comune denominatore negativo, su qualche cosa a cui ambedue si oppongono. E questo comune denominatore negativo esisteva infatti, consisteva nella religione, che era considerata il fronte avversario sia dei movimenti di libertà, sia delle scienze naturali. Chi, da socialista, combatteva contro pretese basate sul «sovranaturale» credeva *eo ipso* di patrocinare la causa della «natura» e delle scienze naturali. *Così la natura con la sua «ferrea necessità» è diventata, paradossalmente, il motto della libertà?*

L'antagonismo tra libertà e natura, neutralizzato dai sistemi, non si è, naturalmente, mai placato del tutto nell'anima del nichilista. Il suo modo febbrile di comportarsi attestava che qualche cosa non quadrava circa la verità. Tradotta in parole la sua inquietudine suonerebbe:

«Dato che non sono null'altro che "natura", non sono libero».

«Dato che sono natura, sono libero - da tutti i divieti».

«Dato che sono libero, non c'è nulla che mi possa impedire di ribellarmi alla mia mancanza di libertà».

«Dunque, per dimostrare la mia libertà, mi comporto ciecamente, come la natura che, comunque, sono».

È evidente che si tratta di un circolo vizioso. Ma l'assurdità non è più grande dell'assurdità segreta dell'epoca stessa. Soltanto che il nichilista era appunto l'*enfant terrible*, che non riusciva a tacere il segreto dell'epoca.

3. *Sublimazione e aggiornamento dello shock del monismo.* È vero che il monismo ha avuto un effetto di shock soltanto là dove irruppe da un giorno all'altro come un corpo estraneo e annientò il concetto e il sentimento del mondo. L'Europa centrale invece, che aveva provocato essa stessa la trasformazione scientifica della concezione del mondo e che vedeva tutti i giorni come il

naturalismo si collegava con il progresso tecnico e industriale, poté parare il colpo senza confronto meglio e addomesticare e sublimare il monismo per decenni. Così per esempio il «movimento monistico» iniziato da Hàckel (l'«Unione dei monisti») riuscì non solo a spogliare l'espressione di qualsiasi carattere pauroso, ma persino a conferirle una risonanza solenne. Per i giovani entusiasti delle scienze naturali, che divoravano i volumi della collana «Kosmos» prima della prima guerra mondiale - parlo per ricordo personale -, il monismo era addirittura una «religione» - ciò che allora si usava chiamare «religione». Ciò che incitava i nichilisti alla distruzione, l'universo sdivinizzato, era viceversa per noi qualche cosa di divinamente esaltante. Il processo era oltremodo singolare: ci si sentiva «natura», anzi esclusivamente «natura» o perlomeno (perché anche nella vita emotiva esistono «ideologie») si credeva di sentirsi tali, pertanto ci si sentiva affini a ogni altra porzione di natura, in certo qual modo affini per «comune discendenza»; cioè: il monismo europeo, a differenza di quello russo, inclinava verso un panteismo entusiasta, più esattamente verso un «*pan-ateismo*». L'identità di panteismo e ateismo, sostenuta da sempre dalla teologia, diventò allora veramente un fatto compiuto. Inoltre il movimento integrava automaticamente l'ottimismo dell'epoca, il concetto di progresso, nel suo concetto della natura - e ci si serviva in genere della teoria della discendenza, del progresso «dimostrato» nella natura, per dimostrare la validità universale della categoria progresso. Al monista europeo, dunque, la natura appariva senza confronto più fidata, più dinamica, più biologica, più *storicizzata* che al russo, il quale (dato che le sue scienze naturali e il suo industrialismo erano ancora in fasce) si concentrava, per cominciare, sul concetto della legge meccanica - differenza che doveva rispecchiarsi ancora molti decenni più tardi nella differenza tra la concezione della natura nazionalsocialista e quella comunista.

Senza dubbio una concezione del mondo livellata, in cui «tutto era uno», tutto «natura» era esistita anche in precedenza (per esempio nel materialismo francese del xviii secolo).

Tuttavia un *sentimento del mondo*, corrispondente a questa concezione del mondo, non era mai esistito, e meno che mai diffuso tra intere masse di persone. E stato il monismo il primo a introdurlo. Se si scrivesse quella «Storia dei sentimenti umani», di cui già più volte abbiamo lamentato la mancanza, vi avrebbe un ruolo di primo piano; perché nessun movimento precedente aveva posto in dubbio, con tanto successo come il monismo, il sentimento dualistico del mondo della tradizione giudaico-cristiana.

Se ne ebbe la prova lampante nel momento in cui la componente nichilista del monismo non si lasciò più reprimere: cioè quando il nazionalsocialismo arrivò al potere. Perché con questa «esplosione» (insieme con molte altre cose) «esplose» anche *il* monismo, tanto che *il* secondo significato del suo motto «tutto è uno», il significato immorale, rimasto incapsulato a lungo, riapparve alla luce del sole - e nel modo più cruento, perché questa volta i nichilisti non erano rappresentati da un'esigua schiera di singoli desperados, ma da una forza compatta, che esercitava un dominio compatto sostenuta dalle masse; e perché il portaparola del nichilismo non si limitò a essere un portaparola, ma, quale capo, mise effettivamente in atto l'equivalenza di diritto e forza, quindi, imitando le forze naturali, liquidò effettivamente i più deboli. E infiorò il suo movimento quasi esclusivamente di vocaboli appartenenti alla terminologia della natura (come «sangue», «razza» ecc.) fornendo un'ulteriore conferma che esso era una forma di monismo. La «natura», un tempo vessillo dei movimenti di libertà, diventò allora, sia pure con acconciature orfiche o cruente, il vocabolo preferito del Terrore.

4. La penultima fase del nichilismo. Se si prescinde dal nazionalsocialismo, il quale costituisce una fase a sé, si possono distinguere chiaramente tre stadi di nichilismo, e rispettivamente tre tipi di nichilisti.

1) L'antenato (ampiamente descritto) che, «annientato» dal crollo del suo mondo, desiderava rispondere con una rappresaglia, di essere «annichilista», ossia di annientare il mondo; cosa che non era in grado di fare.

2) Il nipote odierno, il padrone della bomba, che può annientare il mondo, sebbene non lo desideri (almeno non tanto ardentemente come il suo antenato).

Tra queste due figure estreme stava

3) l'indolente nichilista europeo, che si limitava ad annientare simbolicamente o a parole; a «infrangere Tavole della legge». La disperazione di questo tipo di nichilista - è quello che nella storia del pensiero figura comunemente come il nichilista - non derivava ormai, perlopiù, dal crollo del mondo concepito religiosamente - quel mondo era già crollato e anche il naturalismo era ormai un fait accompli -, ma derivava, in parte, dalla malinconia dell'individuo che esiste «senza scopo», in parte dal fatto che egli si rendeva conto di quanto fosse poco vincolante e quanto fosse fittizio quel mondo «morale» e «culturale» che era stato edificato da un secolo al posto del mondo religioso, e che doveva servire a nascondere l'orrore del monismo. A ciò sembra contraddire il fatto che i nichilisti francesi del decennio 1940-50 (che hanno concluso questa fase intermedia, a cui subentra oggi il nichilismo della bomba atomica) hanno posto di nuovo esplicitamente in primo piano la «morte di Dio»; cosa che potrebbe far sorgere il dubbio che siano stati in ritardo sul corso della storia, dato che la morale borghese era secolarizzata già da tempo e che nella pratica scientifico-tecnica, in cui il problema *di* Dio non era nemmeno più posto in discussione, persino la «morte di Dio» era già «morta». Ma il sospetto di anacronismo sarebbe errato, perché questi nichilisti non enunciavano la formula con la pretesa di fare una scoperta, a ogni modo non una prima scoperta, ma soltanto per stabilire che, nel momento in cui crollava anche la costruzione fittizia, si vedeva improvvisamente ancora una volta che non c'era nulla da vedere; che *il* posto dietro la costruzione fittizia era realmente vuoto; che ciò che questa aveva coperto così a lungo era realmente scomparso. E fu questa esperienza a far «morire» Dio una seconda volta per i nipoti dei monisti e degli atei.⁶

5. Irrefutabilità del nichilismo. Come sappiamo, le domande fondamentali del nichilismo sono: «Perché dobbiamo vivere?» oppure: «Su che base dovrebbero esserci obblighi morali entro un

tutto che non è a sua volta sanzionato e che si libra in uno spazio moralmente vuoto?» Queste almeno sarebbero le sue domande se lo stato di crisi rappresentato dal nichilismo usasse esprimersi nella forma innocua di «domande».

Stati di crisi si possono soltanto eliminare, non refutare. E stolto voler refutare il nichilismo. Soltanto ingenui od opportunisti si assumono questo compito.

Se si tenta almeno di discernere qual è lo stato di crisi del nichilismo, si vedrà che la sua crisi fondamentale sta nel fatto che il dovere è un «fenomeno intemo»; cioè che la domanda perché si debba dovere può essere fondata soltanto entro una vita già precedentemente accettata; solo quando la vita è, di per sé, d'accordo con la vita; e d'accordo in base ad argomenti extramoralì, anzi non più affatto in base ad argomenti. Per esprimerci con altre parole: la necessita di una morale del mondo e dell'uomo non può trovare a sua volta un fondamento morale.

Non conosco un testo che descriva più incisivamente lo stato di crisi del nichilismo della seguente «favola didascalica» che tolgo da una molussica *Introduzione ai problemi del nichilismo*.

«Una nave gigantesca attraversa la costellazione di Orione, ha le luci schermate, non è voluta da nessun Dio, ma nemmeno non voluta; non è accompagnata da nessun Dio, ma nemmeno ostacolata - diciamo pure: non è nota a nessun Dio. Nemmeno noi sappiamo di dove viene, ammesso che venga da qualche posto; verso quale meta si diriga, ammesso che si diriga verso qualche meta. Ci sono svariati motivi che inducono a pensare che sia superfluo nominare la nave, perché, presto o tardi, si sarà dissolta nelle tenebre, come tutte le sue simili, e dunque sarà stata soltanto come se non fosse mai stata. Tuttavia - e ciò è l'unica cosa della nave che ci è nota con sicurezza -, tuttavia le pareti delle cabine sono tappezzate di regole che costituiscono l'ordinamento di bordo, cioè di regole che sono state sanzionate da qualcuno che a sua volta non è stato sanzionato; ma non si può negare che sono queste regole a permettere che a bordo la vita brulicante si svolga assolutamente senza intoppi.

Si domanda: "Queste regole sono vincolanti?"».

Note

Introduzione

1. E, dato che si autoproclamava il futuro «millenario», quindi, secondo i concetti umani, il futuro «eterno», poteva far apparire il critico persino qualche cosa di peggio, in certo qual modo un «sabotatore della eternità», di conseguenza un soggetto sacrilego, infra-umano.

2. Cfr. l'articolo dell'autore *Über die Nachhut der Geschichte* [La retroguardia della storia], in «*Neue Schweizer Rundschau*», dicembre 1954.

3. Questo caso di «non-identità con se stesso» mostra chiaramente che l'esistenza del «dislivello» può dare origine a traumi o idee fisse neurotiche. Non sarebbe nient'affatto assurdo oggi ammettere cause tecnologiche per i disturbi psichici.

Parte prima

1. Alle ruote dentate. Dagli Inni molussici all'industria. [«Molussico» è un aggettivo che si riferisce al popolo inesistente dei Molussi. Nel Regno utopistico dei Molussi, Anders aveva ambientato trent'anni fa un romanzo didascalico antifascista. Dal manoscritto di questo romanzo egli trae molte citazioni nelle sue opere posteriori].

2. Il rifiuto del *natum esse* è un motivo che ricompare di continuo, specie, naturalmente, nelle religioni. Si procura di cancellare la macchia del *natum esse* soprattutto per ciò che riguarda le figure dei fondatori (Mosè). Troviamo l'ultima eco del

rifiuto religioso nelle reazioni alle teorie della discendenza, cioè nell'indignazione suscitata dall'affermazione che noi uomini siamo diventati (derivati da un altro essente). L'ultimo tentativo di sconfessare il *natum esse* proviene dalla rivoluzione borghese, particolarmente dalla filosofia che l'accompagna. «L'io che pone se stesso» di Fichte è la trasposizione in campo speculativo del *selfmade man*, ossia dell'uomo che non vuole essere diventato, essere nato, ma desidera doversi a se stesso, desidera essere un prodotto di se stesso. Questa sconfessione dell'essere nato scaturisce dalla ribellione contro gli «alti natali» quali fonte di privilegi e contro gli «umili natali» quali fonte di assenza di diritti. Nella sua filosofia il desiderio di essere «fatto» (cioè (atto da sé), invece di essere nato, non aveva naturalmente un significato tecnico, ma un significato esclusivamente morale-politico: l'uomo che si è fatto da sé è l'uomo autonomo e il cittadino dello Stato che si è fatto da sé. La famosa assenza di una filosofia della natura in Fichte deriva da questo rifiuto del *natum esse*: «La presunzione dell'uomo - scrive Schelling (WW, VII, p. 360) - si ribella contro l'aver origine da un fondamento». Una variante posteriore di Fichte è Heidegger: perché il suo «essere gettato» non protesta soltanto contro l'essere-creati da Dio, ossia contro l'origine sovranaturale, ma anche contro l'essere-divenuti, ossia contro l'origine naturale. (Cfr. l'articolo dell'autore *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, in «Philos. & Phenomenol. Research», voi. VIII, n. 3, pp. 337 sgg.). Si trattava di un concetto elusivo. A ogni modo in lui il farsi da sé (la trasformazione dell'«esserci» in «esistenza») ha perso completamente il significato politico; rimane un'impresa puramente solistica. Ma non è un caso se anche in lui è assente la filosofia della natura (perlomeno all'epoca di Essere e tempo), proprio come in Fichte: se non l'avesse lasciata fuor dell'uscio, il suo rifiuto del *natum esse* sarebbe stato irrealizzabile.

3. Alle ruote dentate. Dagli Inni molussici all'industria.

4. Cfr. l'analisi particolareggiata della vergogna alle pp. 87 sgg.

5. Oggigiorno la diserzione di chi è minacciato nel campo, o almeno nel sistema di valori, di colui che minaccia ci è ben nota dalla politica. E negli ultimi venticinque anni siamo stati anche

troppo spesso testimoni di come chi è minacciato non adotti soltanto i criteri di giudizio di chi minaccia, ma anche i suoi sentimenti e di come quasi sempre possa essere indotto a disertare restando nell'illusione di agire di sua spontanea volontà. Effettivamente, riuscire a ottenere con maggiore o minore dolcezza questa spontanea volontà è la prestazione controrivoluzionaria della nostra epoca. Ma finora questo processo non è stato descritto al di fuori del campo politico.

6. Nulla di più errato che sussumere questo «superamento» nell'antica categoria «ornamento»; ne è proprio il rovescio; mentre l'ornamento cerca di mettere in rilievo la bellezza del corpo vivo, il rifacimento cerca di conferire al corpo la bellezza della cosa fatta.

7. Cfr. R. Jungk, *Il futuro è già cominciato*, cap. n. Analoga è una dichiarazione di Thomas Power, capo Ufficio studi dell'Aviazione americana. Nel maggio 1956 una bomba H andò a colpire un punto distante ben 6 chilometri dal bersaglio previsto. Invitato a spiegare un errore di tali proporzioni, Power rispose (a detta della Reuter): «Quando si ha da fare con esseri umani, fatti simili sono sempre possibili». Infatti il pilota aveva ommesso di azionare una determinata leva. Si ponga ben mente alla risposta. Chi vi sente solo l'antico errare humanum sbaglia. Essa implica molto di più; e precisamente, poiché errare è umano, cioè, poiché non ci si può fidare di come l'uomo funziona, è inopportuno a dir il vero impiegarlo in unione con un congegno tanto perfezionato. L'uomo è visto qui primariamente quale fonte d'errori.

8. «Umiliante»; perché un difetto di cui non si ha colpa non è perciò meno umiliante (come vedremo più tardi), ma più umiliante ancora. Cfr. pp. 90 sgg.

9. Nel suo scritto del 1930 *Weltfremdheit des Menschen* (pubblicato nel 1936 sotto il titolo *Patologie de la liberté* nelle «Recherches philosophiques») l'autore definì l'uomo un essere «non determinato», «indefinito», «non ultimato» - insomma: un «essere libero e indefinibile», un essere che si definisce e si può definire solo per mezzo di ciò che volta a volta fa di se stesso (e poco dopo Sartre ha formulato il suo credo in modo molto simile); si tratta in ambedue i casi di un tentativo, compiuto tardivamente,

di confinare nello sfondo il fatto (esistente già allora com'è ovvio) dello «scambio dei soggetti della libertà e dell'asservimento», accentuando una libertà filosofico-antropologica. Tali definizioni sembrano plausibili perché in esse (come in quasi tutte le antropologie non-teologiche) l'esistenza animale è usata come termine di paragone e si presuppone al contempo che «l'animale» (già di per sé un'astrazione inventata ad hoc) sia prigioniero del suo destino di «specie», quindi non libero. Non ci si era presa la briga di verificare questa premessa considerata ovvia (anche, in non piccola parte, per tradizione teologica). Oggi la scelta di questo termine di paragone mi sembra discutibile. In primo luogo perché è filosoficamente rischioso impiegare per la definizione dell'uomo un termine di confronto che non corrisponde all'effettivo termine di confronto dell'esistenza umana; in fin dei conti la nostra vita non è certo messa a confronto con quella delle api, dei granchi e degli scimpanzé, ma ha per sfondo le fabbriche di lampadine elettriche e di apparecchi radio. Il raffronto «uomo e animale» mi sembra però inaccettabile anche in termini di filosofia della natura; l'idea di opporre la specie singola «uomo», come controparte equipollente, alle miriadi di specie e generi animali infinitamente diversi tra loro, e trattare queste miriadi come se formassero un unico e solo blocco tipico di esistenza animale, non è altro che megalomania antropocentrica. La favola delle formiche che nelle loro università distinguono «piante, animali e formiche», dovrebbe venir stampata in testa a tutti i manuali di «antropologia filosofica», quale monito che metta in guardia da tale immodestia cosmica. Se invece del paragone «mondo animale» si sceglie quello che fa realmente da sfondo all'esistenza umana: cioè il mondo dei prodotti fatto dall'uomo, allora l'immagine «dell'uomo» si modifica immediatamente: il singolare «il» si dissolve; e insieme con questo la sua libertà.

10. Del resto un certo carattere reversibile è insito in ogni strumento, in quanto, incaricato di compiere un servizio, deve riportare i risultati del servizio compiuto.

11. Alle ruote dentate. Dagli Inni molussici all'industria.

12. Ho ricalcato questa espressione ad hoc sul noto termine

di Jaspers.

13. Le prestazioni eccessive che l'uomo esige dal suo corpo per renderlo pari ai compiti eccessivi pretesi dalle sue macchine somigliano in modo curioso alle prestazioni eccessive che il metafisico speculativo esigeva dalla ragione: nell'uno e nell'altro caso si ignora il fatto che esiste un limite alle prestazioni umane; anche ora il confine deve venir spostato o fatto saltare. Soltanto che quèsta volta l'uomo non pretende di essere onnisciente «sicut deus», ma si propone di diventare uguale ai congegni, cioè sicut gadget.

14. Tutte le industrie fabbricano oggi giorno questi due tipi di prodotti. Il reparto dell'azienda in cui viene fabbricato il «secondo prodotto» si chiama «Publicity Department».

15. Parlo di «robot» e di «allineamento» - «robot»: perché i veri robot di oggi non sono gli uomini fittizi costituiti dalle «macchine calcolatrici», montati con oggetti morti, ma le parti di congegni costituite da uomini veri. E «allineamento»: perché il processo che abbiamo davanti agli occhi rappresenta una variante di quel comportamento che ci è noto dalla realtà politica come «allineamento a sistemi di dominio». Ma la variante di cui ci occupiamo qui è più pronunciata, in quanto in questo caso l'uomo cerca effettivamente di «ridursi a cosa», mentre l'uomo politicamente allineato (persino quello completamente privato della sua libertà) diventa «cosa» sempre soltanto in senso metaforico.

16. Non c'è espressione che all'autore, quando era operaio in California, sia capitato di sentire con maggiore frequenza di: «Forget about it». In questa esortazione spazientita a non sapere di più di quanto è necessario sapere, echeggia sempre un certo risentimento contro lo highhrow che, con il suo eccesso di sapere e i suoi estesi interessi, dimostra evidentemente che pretende di essere o di raggiungere qualche cosa di non-democratico, qualche cosa di «superiore».

17. Per «conservatore metafisico» non intendo colui che si richiama a una metafisica esistente; bensì (in analogia al conservatore politico) colui che resta fermo a un presunto status

(metafisico) del mondo.

18. In definitiva l'«autarchia del fatto morale», come pure il «nichilismo», sono ambedue, anche se con accentazione diversa, soltanto diverse espressioni di questa «natura di fiore metafisico reciso» del fatto morale.

19. In parecchi casi, del resto, questa immortalità succedanea non sarebbe nemmeno necessaria, perché gli stessi pezzi singoli sono praticamente indistruttibili. Ciò vale, per esempio, per certe lame da barba, di cui le ditte, che ne hanno acquistato il brevetto, impediscono la fabbricazione, perché l'effettiva immortalità di questi prodotti avrebbe per conseguenza la morte della produzione; perché la produzione vive della morte dei prodotti singoli (che vanno forniti sempre di nuovo); deve dunque la sua «eternità» alla mortalità dei suoi esemplari.

20. Solo il pensatore logico trova difficoltà a far concordare questo ideale conformista con gli ideali della «libertà» e della «individualità» (che non sono affatto buttati a mare); nella realtà storica non si disturbano a vicenda. Ivi l'asservito viene semplicemente proclamato libero. Essendo libero di percorrere la strada felicemente estroversa, alla quale ha diritto, senza che gli spigoli della sua individualità urtino contro qualche cosa, è lui ora il «libero». Quindi «libertà» viene identificata con «levigatezza» e «assenza di attriti», «individualità» invece con «scabrosità» e «intoppo». Del resto non esiste ordinamento sociale che (a differenza dei sistemi teorici) non si possa permettere idee che si contraddicono a vicenda. Se ognuna di queste idee adempie a una data funzione utile all'ordinamento, nulla impedisce che sussistano fianco a fianco. (Possono sussistere, per esempio, il primo libro della Genesi e i principi della «genetica»). Spirito di contraddizione, invece, è attribuito soltanto a colui che mette il dito su tali contraddizioni; e il suo scortese amore fanatico di verità lo rende sospetto di intolleranza. Infatti non c'è contraddizione e incongruenza che non possano venir giustificate pretendendo di far ricorso alla tolleranza.

21. Perciò è anche comprensibile che in un paese in cui, a ragione del suo alto livello industriale, la natura esemplare dei prodotti in

serie viene accettata universalmente, in cui dunque come termine di paragone della propria caducità l'uomo vede di fronte a sé un mondo costituito quasi esclusivamente di prodotti in serie senza morte, il morire appaia più vistoso e sia considerato più innaturale e umiliante che in paesi industrialmente meno progrediti, in cui il paragone costituito dalle creature mortali non è ancora occultato; e che in quel paese il tentativo di nascondere la morte sia più generalmente diffuso e perseguito con maggior impegno che altrove. Parlo naturalmente degli Stati Uniti, che, con il loro atteggiamento di fronte alla morte, non fanno che anticipare l'atteggiamento che probabilmente, in un prossimo futuro, sarà quello di noi tutti. È noto infatti che colà è ampiamente diffusa l'usanza di imbellettare i cadaveri per la cerimonia funebre, di trasformarli dunque, post festum, ancora una volta in bei prodotti finiti e di rinnegare il fatto che sono morti; e che, per mezzo di immagini allettanti e seducenti (nello stile della travel publicity), vi si fa la pubblicità dei lovely sites, dei cimiteri; cioè: ci si rivolge ai viventi, ai morituri, come a «postumi immortali» e li si convince che, in qualità di proprietari delle loro tombe, potranno godere ogni giorno del bel paesaggio, a guisa di pensionati. E innegabile che con ciò si presuppone - sia pure in modo del tutto inarticolato - una preservazione iella vita dopo la morte (e naturalmente una preservazione che non ha nulla a che vedere con concezioni religiose). Il libriccino di Evelyn Waugh dedicato a questo macabro traffico di immortalità è noto anche da noi.

22. Che alla stimolante parola brain gli ingegneri non abbiano saputo associare altro che to feed, ossia foraggiare, mi sembra il tocco finale.

23. Questa vergogna non è, naturalmente, una «vergogna prometeica». Al contrario: Per colui che si vergogna in questo senso nuovo, l'«onta» consiste proprio nell'esistenza della «vergogna prometeica». E' dunque «vergogna della vergogna», «vergogna iterata»; e, in quanto tale, forse il primo correttivo della «vergogna prometeica».

24. Il romanziere-filosofo potrebbe persino essere tentato di protrarre ancora più oltre questo svolgimento dialettico - ormai

nella pura finzione. Potrebbe mostrare che il piano di vendetta di McArthur era necessariamente condannato a fallire, perché egli si sarebbe accorto che il supremo decreto degli oracoli meccanici è altrettanto indispensabile per dirigere un'industria come per la condotta della guerra; potrebbe mostrare che nell'interesse della sua azione vendicatrice McArthur doveva servirsi del supremo decreto di quelle creature, di cui voleva vendicarsi; che queste potevano dunque farsi malignamente beffe di lui a tutto loro agio e amareggiargli ogni soddisfazione. Non è questa la sede adatta per trattare tanto a fondo la «dialettica della vergogna prometeica».

25. Poiché l'«istanza» (soprattutto nei suoi tipi storicamente recenti) è rappresentata spesso da «noi stessi», la vergogna può essere triplamente riflessiva: ci si vergogna; ci si vergogna di se stessi; ci si vergogna di se stessi di fronte a se stessi.

26. Nel momento in cui il timore, in origine un'«intenzionalità negativa», invece di continuare a evitare l'istanza, si sottomette a questa o si presenta al suo cospetto pieno di angoscia e di senso di inferiorità, cioè in qualche modo le si rivolge, diventa positivo timore religioso; cioè «timore» nel senso di tremebonda venerazione (del tremendum). Colui che venera, sebbene «ci sia», è un «nessuno» di fronte all'istanza, pertanto si insedia appunto quel «turbamento dell'identità» che conferisce al timore il carattere di «vergogna».

27. Non credo che possa esistere una filosofia della riflessione (ossia una filosofia che parte dal fatto dell'io che incontra se stesso) che non sia una filosofia della libertà o della mancanza di libertà; una filosofia della superbia o della vergogna. Nelle filosofie della vergogna l'identificazione fallisce; nelle filosofie della superbia il «me» viene coperto o «costruito» o semplicemente negato dall'«io».

28. Cfr. *Pathologie de la liberté*, dell'autore, p. 28.

29. All'inizio di Essere e tempo, l'«essere» pone l'interrogativo circa il proprio «chi?» e questa domanda lo porta a precisarsi in un «io»; ciò nonostante scopre di essere un «es», perché invece di trovarsi in presenza di se stesso si trova in presenza di un «si» anonimo. In realtà l'azione rappresentata in

Essere e tempo (sotto forma di ontologia teoretica) è una lotta sistematica contro la vergogna; il tentativo dell'io, che si vergogna, di superare l'onta del suo essere «es» e di diventare «se stesso».

30. L'opinione corrente che ci si vergogni soprattutto, o addirittura soltanto, di quell'azione di cui si è «responsabili» capovolge la situazione reale. Essa è riprova di quella smisurata pretesa di libertà che abbiamo menzionato or ora: perché consente all'uomo di guadagnare a se stesso il dolore inflitto dalla mancanza di libertà (rappresentato dalla vergogna); cioè di spacciarlo e sfruttarlo come «dolore che punisce». Vero è invece che ci si vergogna di un'azione perché, per cagion sua, si appare agli occhi dell'istanza quale non si dovrebbe apparire. Che non sia la colpa effettiva a produrre la vergogna risulta evidente dal fatto che ci si vergogna anche quando si è incolpati ingiustamente; anzi, allora in particolare. In questo caso non ci si vergogna perché ci è stata attribuita, cosa che ci offende, questa o quella cattiva azione - ciò sarebbe troppo sottile per essere vero -, ma proprio perché, agli occhi degli altri, cioè socialmente, si è effettivamente colpevoli. Insomma: non ci si vergogna della colpa; al contrario, ciò di cui ci si vergogna diventa spesso una colpa. «Mi vergogno, dunque sono colpevole» è più valido di: «Sono colpevole, dunque mi vergogno». Non è avvenuto, per esempio, centinaia di volte sotto i regimi dittatoriali, che azioni od omissioni (persino quelle originate da motivi morali) si sono trasformate in motivi di vergogna nel momento in cui dovevano venir difese davanti a una Corte giudicante e che il manifestarsi della vergogna non ha persuaso soltanto la Corte giudicante della sussistenza della colpa, ma anche lo stesso autore?

31. Cfr. § 2, seconda obiezione.

32. Dal punto di vista filosofico non si apprezzerà mai abbastanza la scoperta del «trauma della nascita» compiuta da Freud: Che cosa potrebbe toccare di più radicale alla vita, che l'essere strappata dal «fondamento»? Per quanto il linguaggio di Freud sia mascherato dal vocabolario proprio delle scienze naturali dell'epoca, i sentimenti che egli ha messo in evidenza («sentimento oceanico», «impulso di morte») sono assolutamente metafisici.

Altrettanto si deve dire del trauma della nascita, in cui egli indicò - mascherato quanto si voglia - lo shock della individuazione. Analogamente alla nostra domanda: «Chi si vergogna?», la domanda che dovrebbe essere posta a proposito di questo trauma sarebbe: « Chi è che subisce lo shock in questo caso?» L'individuo stesso? O non piuttosto, dato che ciò che provoca lo shock è il processo di individuazione, la vita non-ancora-individuata? Non è l'individuo soltanto l'erede di questo spavento, che trascina poi con sé tutta la vita come dolore mai superato di essere individuo? Mi sembra che questa sia stata l'opinione di Freud: Perché il suo «impulso di morte» in fondo non è certo altro che la brama dell'individuo di liberarsi del tormento di essere individuo.

33. La prima formulazione di questa teoria della vergogna si trova in *Pathologie de la liberté*. Ivi l'espressione «trapasso dall'origine».

34. A questo tipo di vergogna appartiene infine anche quella che possiamo considerare la vergogna fondamentale, quella metafisica: cioè la vergogna dell'individuo di eccipirsi, in quanto individuo, in quanto singolare, dal fondamento, di essersene «distaccato» e invece di continuare ad appartenervi, come cosmicamente si conviene, di dover esistere quale «eccezione cosmica». L'equivalenza di questa vergogna suona: non appartenenza = sconvenienza = disubbidienza. Ne fanno testimonianza Anassimandro ed Empedocle (quello di Holderlin). Nella metafisica molussica dell'individuazione, che non conosceva ancora le nostre inibizioni speculative, è detto francamente: «Il fondamento del mondo si vergogna delle sue individuazioni, ossia del fatto che, sotto forma di individui, si è allontanato da se stesso». E (analogamente a una famosa formula di Spinoza): «La vergogna di cui soffre l'individuo è solo una parte della vergogna che il "fondamento" sente per le sue proprie individuazioni». L'«««».

35. Dal punto di vista filosofico non c'è forse nulla di più ridicolo di quanto vien detto circa le cosiddette «sinestesie», cioè i presunti collegamenti retrospettivi di qualità derivate da sfere diverse del sensibile: chi si meraviglia di questi fenomeni dovrebbe meravigliarsi anche del fatto che i rami di un albero si riuniscono in

un tronco. Il problema filosofico non sta nel come le qualità «confluiscono», ma nel come la qualità, in origine prespecifica, si ramifica in specifiche qualità sensibili.

36. Quando già avevo finito il mio libro, ho trovato nel mirabile saggio di Walter Benjamin su Baudelaire, dove parla della categoria «aura», una esplicita trattazione di questa reciprocità della visibilità, che anticipa quanto ho qui sostenuto. Ivi anche la definizione di Valéry della percezione nel sogno: «Nel sogno esiste una eguaglianza. Le cose che io vedo mi vedono, così come io le vedo».

37. Ricollegarsi, per questo scopo, a monotoni elementi folkloristici costituisce per essa una speciale gioia maligna.

38. Purtroppo nella storia dell'arte non esiste uno studio monografico sulla importanza del volto nelle diverse epoche. Uno studio del genere, infatti, mostrerebbe che ci sono già state anche in epoche anteriori analoghe «degradazioni del volto», per esempio nel manierismo, che non si diletta soltanto di fare tutti i volti simili, ma anche di dimensioni troppo piccole (cosa notoria per esempio nel caso del Bassano e del Greco). Anche nell'arte barocca, a parte il ritratto vero e proprio, la figura dell'uomo, trasformata in un tumultuoso svolazzare di vesti, è senza confronto più importante del suo viso. Non possiamo indagare in questa sede se anche allora il volto sia stato svalorizzato dal fatto che due forze non individuali rivendicavano, ognuna per conto proprio, il sacrificio dell'uomo. Ma il sospetto ci sfiora, perché l'epoca in questione era al tempo stesso l'epoca della nascita delle scienze naturali e l'epoca della Controriforma; e la sua arte ha collegato in un permanente antagonismo il più spregiudicato realismo con la più spregiudicata ridondanza sovrannaturale.

39. Per esempio il tempo di colui che lavora in piena concordanza con la macchina non ha più nulla in comune con il tempo del soggetto (presupposto quale ovvio in tutte le filosofie moderne del tempo), che avanza irreversibilmente. E' invece un tempo ciclico, consiste in piccole estensioni di tempo, che sono coestensive con le operazioni alla macchina, che si ripetono identiche sempre di nuovo; assomiglia dunque al tempo indicato

dalla lancetta dei secondi; naturalmente senza che il numero dei giri venga poi computato a sua volta (come nell'orologio). Solo all'inizio del lavoro le ripetizioni conservano un rapporto con il deflusso comprensivo del tempo che avanza; e solo durante questa fase d'avvio sono anche noiose; cioè fino a tanto che il corso irreversibile del tempo non ha ancora perduto la sua forza – cosa che avviene però in breve. Ma quando il lavoro è ben avviato, le ripetizioni non sembrano più susseguirsi in una successione; non formano più una fila; allo stesso modo come non si dispongono in fila i respiri di chi respira (che respira continuamente, ma non sa mai a quale numero di respiri è arrivato). Allora le ripetizioni perdono anche la loro tediosità; con ciò non si vuol dire naturalmente che diventano interessanti, ma soltanto che sono prive di tempo. A tal punto che colui che lavora meccanicamente viene sorpreso, spesso, dal segnale di cessazione del lavoro, perché, privato di qualsiasi misura del tempo, ha la sensazione di aver incominciato proprio allora; analogamente a colui che si sveglia dopo un sonno senza sogni e che spesso è persuaso di essersi appena coricato. Se, come è comune dopo Kant, nel tempo non si vede solo uno dei tanti caratteri della soggettività, ma (come dice il titolo dell'opera principale di Heidegger) il suo carattere determinante, è certamente lecito interpretare il fatto che durante il lavoro meccanico il tempo «cessa di esistere» come un sintomo della «cessazione» della soggettività stessa.

Parte seconda

Capitolo primo

1. Del resto questa decadenza della lingua, che ormai diventa universale, aveva già avuto una precedente manifestazione: la decadenza dello stile epistolare dovuta a cinquantanni di uso del telefono; ed è una decadenza tanto profonda che le lettere che cent'anni fa si scrivevano le persone di media cultura, oggi ci sembrano tutte capolavori dell'arte di corrispondere e di

comunicare con precisione. Ma, dato che l'uomo tanto è articolato, quanto egli stesso articola, non è decaduta soltanto la finezza dell'espressione, ma quella dell'uomo stesso.

2. Non c'è nulla che sia più fuori luogo oggi della querula o altezzosa accusa che l'uomo irrazionale rivolge al nostro linguaggio: di essere insufficiente a esprimere la ricchezza e la profondità del nostro sentire. Il linguaggio dei grandi del passato, con la ricchezza e la profondità dei quali non possiamo certo paragonarci, era senz'altro all'altezza delle loro esperienze vitali; il loro discorso aveva forza bastante per giungere fino agli estremi recessi, e l'incompetenza della lingua, il fallimento della parola si annunciavano sempre soltanto al limite ultimo, sempre soltanto di fronte all'essenza suprema. Certo, quanto meno si ha da dire, con tanta più premura si tramuta il vuoto in fantasticheria e lo squallore in ricchezza; tanto più facilmente ci si gonfia per trovare nel fallimento della lingua la riprova di quanto è straordinario il proprio sentire. La gioventù se la sbriga presto con l'ineffabile. Il pericolo vero e l'imbarazzo di oggi non stanno nel fatto che «potremmo guastare con le parole» la nostra presunta ricchezza e profondità; al contrario stanno nel fatto che potremmo lasciare sperdere la nostra ricchezza, se l'abbiamo, e lasciare insabbiare la nostra profondità perché, pur dotati di linguaggio, abbiamo incominciato a disimparare a parlare.

3. La concezione della «torre d'avorio» che l'uomo si costruisce e in cui si ritira per non guardare in faccia la realtà ha fatto il suo tempo. Già da molto è la realtà stessa che costruisce le torri; essa ne è l'imprenditrice e la padrona di casa. Non stiamo dunque nelle torri per sfuggirla, ma ne siamo inquilini coatti, acquartierati da lei. E se vi ci ha acquartierati, non lo ha fatto affinché ci rivolgiamo a un diverso fantastico mondo di immagini, ma affinché viviamo nella sua immagine. Naturalmente non nella sua immagine vera, ma in quella falsa che, per suo reale interesse e desiderio, noi dovremmo ritenere essere «lei stessa». Ci rinchiude dunque per distoglierci da lei che finge di mostrarsi a noi. Ed essa compie questa diversione per un preciso scopo realistico, cioè per plasmarci realmente mediante la sua falsa immagine e quindi manipolarci in

modo che ora la nostra realtà umana possa essere sfruttata da lei nel modo che più le conviene. Chiama «introversi» coloro che le oppongono resistenza, «estroversi» le sue malleabili vittime.

4. L'idea del «mondo che viene a noi» ci è diventata già tanto familiare, che prendiamo per visitatori tutto ciò che incrocia la nostra orbita terrestre: ieri dischi volanti di Marte, oggi superuomini di Sirio.

5. La formulazione classica del mondo quale «dono» si trova nella storia della Creazione, che presenta il mondo creato per l'uomo. Non è un caso se gli idealismi moderni sono postcopernicani: tutti in un certo senso rappresentano tentativi di salvare questo biblico «per noi» che, se si conciliava con la concezione del mondo precopernicana, non concorda invece con quella postcopernicana; tentativi dunque di conservare un certo geo- o antropocentrismo in un universo decentrato.

6. Cfr. Une interprétation de l'apostérriori, dell'autore. In «Recherches philosophiques», Paris 1934.

7. Non è certo un caso se questo «venire al mondo» va estinguendosi nel momento stesso e nell'ambito della civiltà stessa in cui anche il trauma del venire-al-mondo fisico sta per essere eliminato con mezzi tecnici.

8. Ora nelle automobili vengono installati anche apparecchi televisivi. Per esempio, dal dicembre 1954, nelle Cadillac della General Motors.

9. La letteratura e il giornalismo, che si sono impadroniti del vocabolo, originariamente rivoluzionario, lo impiegano oggi con tale piacere e ne fanno un uso tanto corrente, che finiscono col prestare al processo che il termine stigmatizzava l'apparenza della familiarità e lo spogliano del suo carattere sconcertante. Oggi non vi si ravvisa più il fenomeno iniziatosi cent'anni fa in connessione con il lavoro, la merce, la libertà e la proprietà, né il senso rivoluzionario del termine. L'espressione non è soltanto diventata degna della buona società, anzi è diventata il documento di legittimazione di chi vuole essere all'avanguardia, e non c'è interprete dell'arte moderna (che si dia arie di importanza) che non porti sempre con sé questo documento. Che sia stato premeditato o

meno, certo è che l'uso corrente del vocabolo ha ottenuto l'effetto di togliere all'alienazione il suo significato di condanna morale e di scandalo, di spogliarla del suo carattere conturbante. Ciò che hai conquistato ai tuoi nemici, occupalo per spodestarli. Questo processo di svilimento (con il quale il termine è stato reso inoffensivo) ha le radici seguenti: 1) Quella sociologia tedesca della fine del decennio 1920-30 (Karl Mannheim), la cui opera è consistita nell'estrarre dal marxismo singoli vocaboli per inserirli in altri contesti o nel linguaggio di tutti i giorni e nel privarli così del loro mordente. Al principio del decennio 1930-40 questa sociologia emigrò in Francia e alla fine dello stesso decennio negli Stati Uniti. 2) Il surrealismo, il quale, collegato transitoriamente con il comunismo, amava drappeggiarsi di brandelli di vocabolario riecheggianti Hegel. Coloro che usano oggi quest'espressione lo fanno ormai innocentemente, perché ormai non fanno che ricalcare le parole già ricalcate nel decennio 1930-40, e molti di loro sarebbero oltremodo sorpresi nell'apprendere a chi devono in origine il loro vocabolo benamato. Persino questo rapido esame dell'uso odierno del termine «alienazione» rivela dunque il processo di trasformazione che opera in direzione opposta: la pseudofamiliarizzazione e l'addomesticamento. Processo che non è affatto identico a quello ben noto della stereotipizzazione delle parole; non si limita ad aggredire i termini per renderli apparentemente familiari. La sua preda è il mondo, anzitutto il mondo; accampa pretese altrettanto universali di quelle dell'alienazione; come questa si accosta a tutto quanto è familiare e intimo per cambiarlo, a guisa di un Mida, in estraneo, freddo, oggettuale e pubblico, così la pseudofamiliarizzazione si impossessa di tutto ciò che è lontano ed estraneo per tramutarlo in pseudodomestico.

10. Prima di portare degli esempi, mettiamo in rilievo - profilatticamente - che ciò che chiamiamo «familiarizzazione» non coincide con il «rendere popolare», seppure alle volte i confini tra le due operazioni possano essere incerti, perché la familiarizzazione tratta il suo oggetto, per principio, senza rispetto alcuno e trae vantaggio dal danno e dallo svantaggio arrecato al consumatore;

mentre rendere popolare, come ogni vero insegnamento, non significa soltanto far conoscere l'oggetto dell'insegnamento, ma anche trasmettere il rispetto che gli è dovuto.

Capitolo secondo

1. In un'esposizione dedicata alla tv ebbi la discutibile fortuna di vedere e sentire un attore che recitava uno sketch nella stanza accanto e al tempo stesso sette sue proiezioni televisive. Degno di rilievo era: 1) che l'attore si divideva per l'occhio in sette fratelli identici, ma aveva una sola voce indivisa che risuonava nelle due stanze, 2) che le immagini apparivano più naturali dell'originale, perché l'attore, proprio per conferire naturalezza alle riproduzioni, si era dovuto truccare e 3) (e ciò, più che degno di rilievo, era spaventoso) che l'incarnazione plurima dell'attore non spaventava già più: tanto è ormai ovvio per noi aspettarci soltanto prodotti in serie.

2. Accadimenti di rilevanza subliminale, anche se hanno luogo nel nostro corpo, non sono «presenti», ma soltanto simultanei; e ciò non già perché non sono «dati» consciamente; al contrario, non sono «dati» perché sono irrilevanti.

3. Se è legittimo vedere nel tumore una malattia sui generis: cioè quello stato in cui la forza centrale dell'organismo non è più in grado di tenere sotto il proprio dominio tutte le cellule, così che queste, resesi indipendenti, si mettono a proliferare disordinatamente, l'indipendenza acquisita dalle funzioni singole, di cui parliamo qui, è il fenomeno psichico analogo al tumore.

4. A questo proposito si veda *En attendant Godot* di Beckett, in cui l'autore fa infilare e sfilare continuamente le scarpe ai suoi personaggi per dare qualche cosa da fare alle mani.

5. Dietro il «gioco passivo simultaneo» si cela anche, completamente deformato com'è logico, l'ideale del mondo del lavoro del massimo rendimento e del principio economico. Trasferito allo svago ciò significa: produrre col sudore della propria fronte quanto più svago possibile in una volta; produrre insieme

tutto ciò che è fun: parole incrociate e gomma da masticare e musica radiofonica e così via. E ciò perché altrimenti si sprecherebbe svago.

6. Questo stimolo fraudolento di eccitazioni e l'apprestamento di soddisfazioni succedanee, che si riversano nel vuoto, ricorda un uso oggi corrente in un settore del tutto diverso della vita; il principio informatore delle due operazioni tanto disparate è identico: è noto che oggi, invece di mucche, ai tori di razza si fanno montare cosiddetti dummies, ossia finzioni (Attrappen). La parola Attrappe viene da attraper - ghermire, trap è la trappola; dunque si fanno cadere i tori nella trappola. E ciò perché il loro impulso, lasciato allo stato grezzo, lavorava con enorme sperpero, ossia in modo assolutamente non redditizio; perché il processo di riproduzione animale era rimasto vergognosamente indietro in confronto all'ideale di riproduzione industriale; invece ora che è ghermito, attrapé, non lo è più. La finzione è dunque una realtà illusoria al servizio della produzione di merci. In questo caso una carne illusoria al servizio dell'industria della carne. Analogamente sentimenti umani, finora «sprecati», sono posti al servizio dell'industria. E là dove i sentimenti sono inariditi per mancanza di un partner, l'industria crea nuovi sentimenti, fabbricando partner fittizi; perché sa che questi sentimenti richiedono a loro volta la creazione di nuove finzioni e quindi la manterranno in attività.

7. Certamente alle volte la tentazione di apportare possibili miglioramenti tecnici è tanto irresistibile, che i miglioramenti vengono introdotti anche se con ciò non si aumenti la funzione sociale, anzi la si pregiudichi. D'altra parte, invece, grandi industrie hanno comperato progetti di miglioramento tecnico per impedirne l'introduzione. La storia della tecnica, seppure esteriormente offre l'aspetto di una evoluzione non ostacolata, è anche una storia di «repressioni».

8. A differenza del concetto di «grande», che da Longino in poi è stato un problema della filosofia, il concetto di «piccolo» è stato quasi sempre trascurato. Una rara eccezione è costituita dal giovane Burke, il quale, riprendendo in certo qual modo motivi rococò, identificava addirittura il piccolo con il bello. Alla base di questa

identificazione sta la nozione empirica: piccolo = non pericoloso = disponibile = indifeso = commovente = carino = non atto a incidere sulla nostra libertà. Evidentemente, poiché la «libertà» rientra anche, almeno in «modo negativo», nella sua definizione, questa «bellezza» ha una certa affinità con quella di Kant; tanto più che per Kant il grande, il «sublime», che sorpassa tutte le proporzioni umane, rappresenta il concetto contrapposto al «bello». Nell'estetica odierna il piccolo non esiste quasi, sebbene sotto forma di carino, grazioso o innocuo, rappresenti l'unica categoria estetica per una grande parte dell'umanità.

Capitolo terzo

1. La tesi, sostenuta oggi tanto energicamente, che la trasposizione della verità nel giudizio è eo ipso una deformazione del concetto di verità deve venir circoscritta, se per giudizio si intende realmente ciò che originariamente è, cioè la notizia. Nella sua funzione di notizia, ossia perché mette l'assente in grado di regolarsi secondo l'assente, cioè di trattare l'assente come presente, il giudizio opera proprio un decisivo «discoprimento». Soltanto lo scambio di notizie, cioè il parlare, apre il mondo; soltanto mediante questo scambio l'uomo può configurarsi veramente in società; e solo esso fonda infine quella «universalità» che spetta a quanto è logico.

2. E' superfluo parlare di quelle trasmissioni che si presentano apertamente come trasmissioni pubblicitarie di detersivi o di benzina.

Capitolo quarto

1. Le singolari strutture concepite alla fine del xix secolo e all'inizio del xx, chiamate «concezioni del mondo», erano solo innocue e timide forme preliminari dei «modelli induttori» di oggi. Nessuna «concezione del mondo» che fosse mera «concezione» ha

potuto sopravvivere. Sono sopravvissute soltanto quelle che si sono potute affermare senza equivoci in quanto erano modelli induttori. Ma i modelli induttori odierni rinunciano ormai persino all'apparenza di concezione del mondo, anche se tollerano, certamente quale lusso superfluo, che se ne distillino concezioni del mondo accademiche. 2. [Settimanale antisemita pubblicato a Norimberga da Julius Streicher]

3. Dal momento che non siamo in grado di afferrare l'idea di milioni di assassinati, il nostro orrore non potrà aumentare se ci renderemo conto anche del fatto che questo sterminio è stato compiuto sulla base o in sostituzione di immagini. Quell'idea fondamentale che per noi, educati nella fede di un progresso dell'umanizzazione, una volta sarebbe stata ovvia: l'idea che l'uomo ha incominciato a essere uomo in quel momento, di importanza storica universale, in cui il sacrificio umano fu compiuto simbolicamente, ossia quando Isacco fu sostituito dal montone - questa idea non poteva venir tradita in modo più spaventoso che con il massacro di questi uomini sacrificati in luogo di immagini.

4. Cosa che è connessa del resto anche con la decadenza internazionale della caricatura e del giornalismo satirico: prendere in giro i poteri costituiti - e la vera caricatura è sempre consistita in questo - è diventato infatti un'impresa troppo scabrosa. I disegni dello «Sturmer» non erano certo vere caricature o satire, poiché per vittime sceglievano per principio delle vittime.

5. Il modulo di questa menzogna corrisponde strutturalmente a quello di tutte le controrivoluzioni del giorno d'oggi, che vengono vinte, fondamentalmente, con l'aiuto di coloro contro cui sono dirette.

6. Che sia così è cosa oggi universalmente accettata. Naturalmente non come fatto di importanza filosofica, quale appariva a Marx. Perché ciò che egli chiamava «ideologico» nasceva da una singolare combinazione tra «idealismo» e schema hegeliano di «signore e servo»: per lui «ideologia» era quella concezione del mondo del signore che per il servo, privo di coscienza di classe, aveva eo ipso il valore di «mondo»; ossia quella concezione che non era veramente proprietà del servo, ma proprietà del suo

proprietario. Nient'altro che questo intendeva Marx quando diceva che la filosofia di un'epoca è sempre quella della classe dominante. Lo schema di Marx non può essere applicato senza modifiche alle condizioni odierne della società di massa. E ciò perché ogni merce, sia essa sigaretta, film o concezione del mondo, è fabbricata preventivamente in modo da assicurarle il massimo smercio; ossia tenendo conto, in precedenza, dei reali o presunti desideri dei consumatori. E perché, essendo anche i produttori consumatori delle merci da loro prodotte (sigarette, film, concezioni del mondo): ne consegue, dialetticamente, che la «classe dominante» viene anch'essa plasmata dai prodotti di massa che fabbrica non per sé, ma per la massa. Al posto dello hegeliano: «Il signore diventa servo del servo» dovrebbe subentrare la formula: «Il signore diventa servo tra i servi».

7. Spesso si giustifica il dovere dell'uomo di essere standardizzato, connettendolo con dottrine morali già esistenti. Per esempio, colui che resiste alla standardizzazione viene tacciato di «non cristiano» o di «non democratico». Il «ragionamento» è il seguente: chi non fa come gli altri rivela mancanza di umiltà, cioè scarso spirito cristiano, oppure pretende un trattamento speciale, cioè dei privilegi. Nel celebre libro di Link *Return to religion*, per esempio, colui che, invece di consumare soltanto rimorsi forniti a domicilio, ha scrupoli di coscienza per conto proprio è dichiarato «introvertito», cioè socialmente malato. Si veda in «*Zeitschrift für Sozialforschung*», 1938, fase. 1 e 2, la mia recensione di questo libro, che non è certo uno dei tanti trattatelli di edificazione, ma che, pubblicato da una delle case editrici più importanti, fu un best-seller nel 1936 ed ebbe 18 edizioni in 9 mesi. Cristo vi appare come il modello della «estroversione».

8. Con questo sistema di pagamento la rinuncia alla libertà, incominciata il momento che si è ubbidito al comandamento dell'offerta, diventa completa: l'acquirente, debitore dell'importo residuo, si sente ora permanentemente debitore; e non solo di fronte al fornitore, ma anche di fronte alla merce fornita. Il suo possesso gli sembra immeritato; ma, dato che la usa di già, tra lui e la merce si stabilisce un rapporto di servitù. A causa della merce, di

cui già dispone, si trova in un tenore di vita troppo alto, pertanto la sua vita consisterà ormai nel mantenersi all'altezza del troppo alto tenore raggiunto, lavorando di più; e così si giocherà qualsiasi prospettiva di tornare mai in sé.

9. In un certo senso questo assioma esiste già nelle scienze esatte naturali; già in queste «vero essente» è considerato soltanto ciò che, date le medesime condizioni, si ripete costantemente, cioè la regola. La massima potrebbe essere: «Non considero essente ciò che non posso ripetere». L'arroganza delle persone colte del XIX secolo nei confronti della religione (identificata con i «miracoli»), degli scienziati nei confronti della storia, si basava appunto sulla identificazione di essere e plurale, cioè sulla norma.

10. Il possesso di un oggetto che esiste in un unico esemplare, per esempio di un'opera d'arte, rappresenta naturalmente un valore, perché, trattandosi di un monopolio, indica ricchezza e ci fa sentire aristocratici. Incunaboli e prodotti di massa vivono oggi sotto un regime di unione personale. Quanto più meccanizzati sono i suoi prodotti, tanto più volentieri il produttore si orna di prodotti di fattura antiquata.

11. Il carattere singolare e singolarmente affascinante della fotografia si basa dunque sul fatto che essa riunisce in sé due attività fondamentali del giorno d'oggi: riprodurre e acquistare. A ciò si aggiunge inoltre che, come il pescatore o il cacciatore, colui che acquista a questo modo deve pagare soltanto gli utensili mediante i quali acquista, perché ciò che acquista (ossia la veduta) è a sua gratuita disposizione... cosa che nel mondo odierno, in cui tutto si deve comperare, costituisce addirittura una favolosa eccezione. Non è naturalmente un caso se in inglese scattare si dice to shoot, come se il soggetto fosse della selvaggina. Fotografare infine è affascinante perché è acquisto e fun al tempo stesso: quindi un genere di svago gradito all'analfabeta dello svago perché dà l'illusione di essere, apparentemente, occupati, spesso addirittura di lavorare, insomma: si presenta come hobby. L'hobby rientra però anch'esso nella problematica dei fantasmi, perché è un riposo che gioca al lavoro; o persino un lavoro compiuto per riposarsi dal lavoro. Il nesso che lega tutti i fenomeni qui descritti non ha

bisogno di un'apposita descrizione; si rivela da sé a chi guarda.

12. E' troppo, è troppo. Troppe masse d'acqua scorrono - a quale scopo? - nella notte. Troppa, sì, troppa terra è stata fatta, troppe cose ci son da menzionare, troppi venti che soffiano sprecati, troppo c'è da elencare o celebrare. Qual cartografo annoterà le anonime scogliere di corallo in fondo al mare, le vene d'oro ignote ancora a tutti, chi darà un nome alle costellazioni? Crearon derisione o vanagloria questa non ragionata smisuranza. Ci fosse pure l'uomo che non erra a enumerare quanto esiste al mondo, da chi potrà mai essere elencato, chi mai potrà trasmetterci il suo nome? Chi darà ascolto a lui con cuore grato? Superfluo è pure lui, vuota sua lode! Troppo. A me innanzi cadano il sipario e le vele: raccolgansi le sarte! (da *Der fiebernde Columbus*, dell'autore)

13. Gli si concede un posto. Concedere viene da «cedere», cioè ritirarsi di fronte alla riconosciuta preminenza del fattizio, a cui si lascia il proprio posto. In un secondo stadio questa mancanza di libertà viene superata, perlomeno parzialmente: il culto e il sistema filosofico sono i mezzi che servono a concedere alla preminenza uno spazio a lei proprio, un posto a lei proprio, in cui, localizzata com'è, è ancora ammessa e al contempo già limitata; la divinità diventa prigioniera del suo tempo, il kakòn prigioniero del suo posto nel sistema.

14. Questa frase sorprendente, che è un passo di una lettera del giovane Rilke (1904), sembra realmente la descrizione di una condizione escatologica, in cui tutta la materia fosse assunta a forme formate. Certo Rilke si esprime in modo velato e barocco, perché egli non menziona il processo di produzione che, secondo lui, dovrebbe portare a tale risultato, e indirizza le nostre associazioni in una direzione sicuramente sbagliata; ci fa pensare cioè a vini che invecchiano o a un lavoro di oreficeria, dunque a processi di produzione squisiti ma non caratteristici. Ciò nonostante il suo sogno non è altro che il sogno della violentazione totale della materia del mondo. E se in lui sembrano acquistare rinnovellata virulenza anche concezioni alchimistiche di una trasformazione del mondo in oro, ciò avviene soltanto perché assomigliano alle concezioni escatologiche dell'ontologia

economica. In realtà frasi del genere, e soprattutto l'idea dell'«apollineo» di Nietzsche (sulla quale la frase citata di Rilke si basa quasi letteralmente, come osserva giustamente Erich Heller), andrebbero reinterpretate alla luce dell'ontologia economica. Il fatto che Nietzsche ha dato una versione del tutto nuova della discussione della coppia concettuale «materia e forma», introducendo la coppia di forze «dionisiaco» e «apollineo», di sapore mitologico, rimarrà necessariamente oscuro fintantoché non si terrà conto della circostanza che nell'era dell'industrialismo, la «materia» (= il mondo delle materie prime) e la «forma» (= il prodotto) cominciavano ad assumere un significato universale, che filosofi metafisici delle epoche precedenti non si sarebbero potuti sognare. (Il passo di Rilke è citato da Erich Heller, *Enterbter Geist*, Suhrkamp 1954).

15. Questo presupposto non è soltanto del tutto infondato, ma è un antropomorfismo che non migliora la propria qualità per essere travestito, ma appare soltanto più bizzarro. Perché è bizzarro che l'uomo «senza casa» attribuisca il suo proprio bisogno di difesa e di abitazione all'Essere stesso; che dia a intendere a se stesso di dover essere portatore od ospitante dell'Essere, perché non ne è più l'ospite. No, sempre e per principio, soltanto il singolo, sia esso chiocciola, uomo o famiglia, vuole avere una «casa»; solo colui che è separato, l'individuale - e proprio perché è separato, perché è troppo indifeso, sperduto, troppo poco «a casa propria» nel vasto mondo. Mai dunque il mondo stesso, per non parlare del suo Essere. Il mondo, ammesso che abbia delle preoccupazioni, ne ha ben altre che cercare e trovare casa.

16. Una parte considerevole della pittura astratta inventa simili angeli dell'era industriale: appunto immagini senza corpo. L'odierna predilezione per disegni i cui contorni, che sembrano di filo di ferro, lasciano completamente vuoto il volume dell'oggetto rappresentato, sarebbe incomprensibile, se questa maniera fosse dovuta a un puro gioco artistico.

17. A proposito di questo rinvio a Platone, si veda il primo saggio della presente raccolta. Già oggi i venditori di biglietti degli Stati Uniti sanno per esperienza a quante centinaia di migliaia di

persone non importa più nulla di assistere di persona alle partite di boxe o di calcio, perché gli avvenimenti originali hanno ormai un certo sapore di irrealtà, perché sono arrangiati per la trasmissione e perché, come le Idee, hanno bisogno della realizzazione, insomma: perché trovano la realizzazione ideale nelle loro migliori riproduzioni. Naturalmente esisteranno sempre intenditori, i quali, pieni di disprezzo per le copie, godranno ancor sempre solo dei nasi insanguinati originali; come ci sono intenditori, i quali, pieni di sarcasmo contro le riproduzioni, non ammettono di vedere gli affreschi di Giotto che a Padova. Ma questi snob serviranno solo a confermare la regola.

Capitolo quinto

1. [Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, libro 8, cap. 2].

2. Questo termine appartiene all'industria fonografica, che meglio di ogni altra rivela in quale orripilante confusione si trova oggi il rapporto di «originale» e «copia». Infatti prima di tutto v'è una cosiddetta «matrice-madre», che è già la riproduzione di una voce, la quale, a sua volta, riproduce una composizione. Questa riproduzione della riproduzione però è considerata l'«originale», come lo dimostra il termine «matrice-madre» (ossia «madre-madre»), in confronto alle matrici-figlie che ne vengono tratte. Ma la matrice-figlia, per quanto riproduzione della riproduzione della riproduzione, diventa matrice principale: cioè, con procedimento di stampa in massa, madre di tutti i dischi che entrano in commercio per diventare matrici del nostro gusto.

3. Avevamo alluso a questo fatto all'inizio della nostra trattazione, quando (dopo una digressione sull'«idealista» che concepisce esclusivamente un «mondo suo» e non il «mondo») definimmo «idealista» il consumatore odierno.

4. Non è il caso di scandalizzarsi per il termine «creativo»; a paragone del consumo usuale di prodotti finiti, il più modesto far-da-sé è sentito già come un atto di creazione perlomeno michelangiolesco.

5. La quantità di donne, che provvedono con altrettanta abilità di V. a far «eliminare» dalla loro persona la «differenza», è senza confronto più grande della esigua quantità di matrici occorrenti per i film, pertanto in California vivono migliaia di fantasmi da cui non trapelano minimamente la personalità e l'aspetto precedenti. Ma, dato che non hanno avuto la buona sorte di diventare matrici, si accontentano «provvisoriamente» di drugstore- o hop-girl-jobs e conservano ancora per un certo tempo il loro aspetto di fantasmi e l'illusione di poter, un giorno o l'altro, servire da illusione, finché la vita quotidiana non le fa inselvaticire e non fa rispuntare la loro vecchia natura sotto il glamour del fantasma.

6. Si veda il primo saggio del volume.

7. Il nesso tra «inferiorità sociale» e «immagine» è rappresentato in modo classico da Goethe nei Wilhelm Meisters Lehrjahre: il figlio di famiglia borghese che è escluso dalla «gran» vita, la sola valida, se la procura, a scopo educativo, per mezzo della sua riproduzione e dell'illusione: cioè per mezzo del teatro.

8. D'altro canto qualsiasi merce di massa è una copia, una copia del suo modello. E ogni modello è, a sua volta, modello soltanto delle sue riproduzioni; ed è un modello tanto migliore, quanto più grande è il numero delle sue copie, ossia quanto maggiore è il successo della sua fabbricazione in serie.

Parte terza

1. Pubblicato in «Neue Schweizer Rundschau», gennaio 1954.

2. Vista sotto questa luce, l'esiguità del numero dei suicidi nei campi di concentramento, di cui così spesso ci si meraviglia, non sarebbe poi tanto sorprendente.

3. Si veda Kafka - pro und contra, dell'autore, cap. 2.

4. «Transitoriamente» non è dunque qui un intermezzo nel «tempo», ma il «tempo stesso»; il tempo stesso diventa un intermezzo. Nemmeno la nostra esistenza quotidiana, infatti, è un continuo «essere nel tempo», ma è interrotta sempre di nuovo dall'interludio del sonno; o, dal punto di vista del sonno: la nostra

esistenza è reiteratamente interrotta da periodi di tempo «transitori», chiamati «veglia».

Parte quarta

Capitolo primo

1. Per esempio l'alternativa di «apollineo» e «dionisiaco». Se l'apollineo era consistito nella gioia di tramutare l'essere «limitato» che si era in un essere «compiuto»; e il dionisiaco nell'ebbrezza di forzare i confini del «finito», la contrapposizione è diventata irreale, perché non siamo più limitati e abbiamo già forzato i confini.

2. E' frequente sentir designare la nostra odierna situazione apocalittica un «essere per la morte» - e di solito si aggiunge l'osservazione di come sia stata profetica l'espressione coniata da Heidegger trent'anni fa: un'osservazione assolutamente avventata. Perché Heidegger con la sua espressione non aveva affatto inteso alludere a una situazione escatologica comune a tutti gli uomini o addirittura alla possibilità di un suicidio collettivo. Del resto nessuno avrebbe avuto motivo di alludervi negli anni in cui è stato scritto *Essere e tempo*, nel decennio dopo la prima guerra mondiale. Per quanto infernale questa possa essere stata, non aveva ancora messo in pericolo l'intero globo. L'esperienza che sta alla base della filosofia di Heidegger è piuttosto quella dell'esistenza solitaria, cioè quella del soldato che si trova ininterrottamente a tu per tu con la morte. Ma egli non aveva nemmeno inteso dire che ognuno di noi deve morire: cosa che dovrebbe essere stata nota anche prima. Egli cercava piuttosto di integrare nella vita questo essere sempre in presenza della morte e di assumerlo anzi a unico carattere assoluto della vita. Cioè di trasformare l'«alt», che può venir intimato in qualsiasi momento all'esistenza condannata alla temporalità, in qualche cosa in cui potesse trovare un appiglio, anzi il suo unico appiglio; insomma di diventare «esistenziale» quale cosciente moriturus. Ma, come abbiamo detto, ciò era pensato

esclusivamente a uso privato del singolo, cioè dell'individuo mortale; tant'è vero che la filosofia di Heidegger rappresenta la versione conclusiva dell'individualismo, quella macabra versione conclusiva in cui l'individuo non è costituito più da null'altro che dall'insostituibilità della sua morte che egli assume in sé. E' facilmente comprensibile che oggi si possa aver pensato di riferire questo «essere per la morte» alla situazione collettiva del genere umano; la stessa concezione di Heidegger non era altro che un trasferimento dell'aspettativa apocalittica nel linguaggio dell'individuo che si sentiva solo; egli aveva sostituito l'Apocalisse con la morte individuale, perciò, sotto l'impressione del pericolo totalitario rappresentato dalla bomba, veniva naturale di ritrasferire questo trasferimento in un «linguaggio dell'umanità». Ma il fatto che ciò sembri naturale non significa affatto che sia giustificato. Nulla prova che l'umanità nel suo insieme sia mortale nello stesso senso e nello stesso modo ineluttabile che il singolo. Chi applica l'espressione di Heidegger alla situazione odierna fa automaticamente della catastrofe qualche cosa di positivo: ne fa la chance offerta all'umanità di «effettuarsi veramente».

Capitolo secondo

1. Già il principio del laissez-faire presupponeva che la più sicura, anzi la sola garanzia di conseguire lo scopo finale stesse nello svolgimento non guidato, nella libera concorrenza di tutte le attività; che dunque fosse superfluo perseguire lo scopo ultimo (economico), perché questo sarebbe stato la sicura e naturale conseguenza di una specie di preordinata armonia delle molteplici attività. Non è escluso che questo collegamento di libertà (dell'iniziativa) e di fiducia (nel meccanismo preordinato dei mezzi) sia la radice più profonda dell'eclisse degli scopi oggi dominante.

2. Kafka ha anticipato l'idea di un oggetto ontologicamente inclassificabile nella descrizione di «Odradek». Molti pezzi di «scultura astratta» sono del pari indicazioni di questo nuovo tipo di «mostruosità». Questi ancor più della pittura astratta, perché non

soltanto non rappresentano nulla di determinato, ma, per quanto siano pezzi massicci di realtà, non sono nulla di determinato.

3. La sua fabbricazione fu sollecitata con tanta urgenza durante la guerra soprattutto perché bisognava prevenire l'impiego dell'arma da parte di Hitler, il quale, da ultimo, aveva elevato a principio lo sterminio di massa. Il fatto spaventoso è che il mezzo di prevenzione è stato «infettato» dal contatto con il nemico e che gli assassinii in massa di Nagasaki e Hiroshima e anche i cosiddetti «esperimenti» odierni sono diventati avvenimenti gemelli degli stermini organizzati di Hitler.

4. Iscrizione sulla lapide mortuaria di questa prima vittima della bomba all'idrogeno, a Giacarta:

Piccolo pescatore,
non sappiamo se tu abbia avuto benemerienze.
(Dove andremmo a finire se tutti avessero benemerienze?)
Ma tu avevi la tua fatica, come noi,
come noi, in qualche luogo, avevi la tomba dei tuoi genitori,
in qualche luogo, sulla riva, una donna che ti aspettava,
e, a casa, i bambini che ti correivano incontro.
Nonostante la tua fatica
trovavi bello essere al mondo.
proprio come noi. E avevi ragione, Aikichi Kuboyama,
piccolo pescatore, Aikichi Kuboyama;
seppure il tuo nome straniero non proclami benemerienze,
vogliamo mandarlo a mente per il breve tempo della nostra vita,
Aikichi Kuboyama,
e sia indice della nostra vergogna,
Aikichi Kuboyama,
e sia nostro grido ammonitore,
Aikichi Kuboyama.
Ma anche,
Aikichi Kuboyama,
sia il nome della nostra speranza: perché
ancor oggi dipende solo da noi,
solo da noi tuoi fratelli, che tu

ci abbia preceduti con la tua morte o che soltanto
tu te ne sia andato in vece nostra,
Aikichi Kuboyama.
(dal «Sydney Chronicle», 3 marzo 1955)

5. «Science», luglio 1956.

Capitolo terzo

1. Noi, conformisti d'oggi, che non conosciamo più l'azione individuale, ma solo l'azione collettiva, non siamo più coraggiosi; ma soltanto temerari o valorosi. Temerari - cioè: pronti ad arrischiare la nostra vita per una cosa qualunque (che crediamo importante perché ce lo dicono gli altri) - prova di totale mancanza di autonomia morale. Oppure valorosi - cioè: in grado di resistere in situazioni spaventose (in cui altri ci hanno fatto scivolare con le loro manovre, altri che, perlopiù, non riteniamo nemmeno responsabili); cosa che può certo essere di una difficoltà sovrumana, ma che prova ancora mancanza di autonomia. Ma in certi casi esimersene può essere persino più difficile, perché ci vuole uno straordinario coraggio a non essere un eroe in una situazione in cui persino al vigliacco non resta altro che resistere eroicamente. Coraggio sarebbe essere pronti ad assumerci rischi sotto propria responsabilità, anche quando si è sottoposti a pressione, e non soltanto alla pressione dell'opinione pubblica; il che, perlopiù, è effettivamente impossibile sotto le dittature. Ma se c'è qualcuno che tuttavia osa farlo, gli sarà eo ipso imputata l'odiosità del tradimento (come dimostra, per esempio, il destino di coloro che attentarono alla vita di Hitler). In realtà nell'epoca del conformismo il coraggio diventa quasi sinonimo di tradimento; a ogni modo nel giudizio altrui un motivo di sospetto.

2. Del resto, non solo non ci si può immaginare ciò che è troppo grande, ma non lo si può nemmeno ricordare; forse nemmeno «apprenderlo»: anche la vista di mille assassinati non è più spaventevole di quella di centinaia. Al di là dello shock il computo

cessa. E quand'anche lo fosse: qui non si tratta di scoprire novità psicologiche, ma di rintracciare le radici della nostra inettitudine. E non solo di rintracciarle.

Capitolo quarto

1. E' molto interessante notare che il vocabolario, che l'uomo in lotta con se stesso impiegava tempo addietro per esprimersi, sta andando o è già andato in disuso. L'espressione «lottare con se stessi», per esempio, che era ancora naturale una generazione fa e corrente anche presso i giovani, appare oggi antiquata, patetica e inattendibile.

2. Cfr. pp. 60 sg.

Capitolo quinto

1. L'affermazione che «la sia finita» con la fede nel progresso pecca di eccessiva generalizzazione. La fede nel progresso fiorisce ancora negli Stati Uniti e in Russia; e nei paesi sottosviluppati comincia soltanto ora la sua marcia trionfale. Non si può peraltro negare che subisca una fondamentale trasformazione, che cioè il concetto di «progresso» diventi lentamente quello di «progetto» e perda quindi il suo elemento di «ferrea necessità». La prognosi «fine del concetto di progresso» era caratteristica per l'Europa in sfacelo del 1946. Vista globalmente, la prognosi è errata.

2. Ancor prima di aver diluito in deismo il concetto di Dio, i nostri antenati avevano già trasformato il diavolo in una figura allegorica; prima di annunciare che Dio era «morto», avevano già ucciso il diavolo; prima di abbandonare il Paradiso alla musica, avevano già trasformato l'Inferno in una localizzazione teatrale. Nella religione colta dei nostri genitori - anche di quelli che erano lontani da ogni pronunciato ateismo - la paura dell'Inferno mancava già completamente, tanto che la sua mancanza non veniva nemmeno più notata.

3. Ma quando la borghesia del xx secolo cominciò a rinunciare alla fede nel progresso, al «miglioramento» non si contrappose, per esempio, l'idea della «cattiva fine», ma l'idea che il presente è «l'Inferno» (naturalmente in senso più o meno metaforico). Ciò succedeva già con Strindberg; e da allora nulla è fondamentalemente cambiato (in Céline, in Kafka, nel giovane Sartre). Ma, se questi autori avevano già rinunciato alla loro speranza nel progresso, dipendevano però ancora in modo polemico da quella speranza. Incapaci di immaginare un futuro che non fosse «progresso», ora che non credevano più al progresso non credevano più in nessun futuro. Con il concetto di un «futuro migliore» buttarono via il concetto di futuro in genere. Questa trasformazione fu caratteristica di una generazione che, provenendo dalla borghesia che credeva nel progresso, aveva perduto la fiducia nell'ascesa della sua classe. Né nella concezione cristiana, né in alcun'altra concezione politica c'è stata una tale assenza di futuro come, per esempio, nel mondo del Godot di Beckett. Ma il punto saliente è che questa assenza di futuro non si è trasformata in aspettativa dell'Apocalisse, bensì ha interpretato il presente come il nunc stans dell'Inferno. Anche i nichilisti sono ciechi all'Apocalisse.

4. Naturalmente se, nonostante tutto, qualcuno continua a essere tormentato dal problema della morte e pone domande imbarazzanti alla filosofia del progresso, essa fallisce completamente; e la variante socialista della filosofia progressista non meno di quella borghese. Ma ciò non succede tanto spesso, perché, ancor prima che ai suoi figli venga l'idea di fare domande, essa tappa loro la bocca con le sue risposte ottimistiche. La prova della forza di una concezione del mondo non sta nelle risposte che sa dare, ma nelle domande che riesce a soffocare.

5. C'è stato un completo mutamento là dove il concetto di «progresso» è stato sostituito da quello di «progetto»; cioè nelle economie pianificate. Ivi il futuro è diventato una specie di «spazio», cioè quello spazio entro il quale viene realizzato il piano-dovere. Con ciò il tempo si è trasformato da una «forma di conoscenza» in una «forma di produzione». I problemi classici, come, per esempio, se si possa «prevedere» il futuro, hanno perso

ogni significato di fronte a questo futuro, poiché esso non è altro appunto che lo schema della previsione; cum grano salis si può dire che così il concetto di progresso è ritornato al concetto di «provvidenza» da cui deriva. Soltanto che questa volta si tratta di provvidenza umana.

6. Il collaboratore che si sente tormentato per la propria collaborazione è un fenomeno assolutamente nuovo, una figura che non esisteva prima della fabbricazione della bomba atomica. Questo tipo non si può sviluppare da un giorno all'altro. Il caso Oppenheimer dimostra che (soprattutto in tempi di estremo conformismo) l'uomo tormentato da scrupoli si fa degli scrupoli persino per l'esistenza dei propri scrupoli, perché questi, non essendo sentimenti allineati, gli sembrano moralmente equivoci. Ma questi scrupoli compaiono ancor oggi soltanto in via eccezionale. Assioma fondamentale è, e rimane per ora, il non olerne; cioè l'assioma che nessun lavoro è screditato moralmente da ciò a cui si lavora. E tale assioma è infausto non solo perché conferisce ai più spaventevoli crimini aspetto innocente, ma perché rappresenta il più puro nichilismo: infatti, se la maggior parte del fare umano - e il lavoro ne costituisce la parte maggiore - è sottratta al giudizio morale, il risultato consiste in un dominio effettivo del nichilismo.

7. Infatti l'automazione è, viceversa, la definitiva sostituzione della coscienza con la coscienziosità della funzione meccanica.

Capitolo sesto

1. Se noi, europei d'oggi, definiamo «puramente asiatico» il risultato finale di questa collisione, ciò prova soltanto la nostra totale incapacità di riconoscerci nei nostri effetti.

2. Questo sconvolgimento improvviso dell'intellettuale russo del XIX secolo è stato, per quanto si può prevedere, solo il primo preludio di analoghi sconvolgimenti ancora venturi; il trauma provocato da questa repentinità, esplicatosi in forma di «nichilismo», è stato solo un precedente: troppo di rado ci si rende

conto di che cosa significa il fatto che oggi milioni di non europei vengono esposti da un giorno all'altro a una concezione materialistica del mondo e dell'uomo, assolutamente ignota alla storia del pensiero delle loro civiltà; e che per la maggior parte degli uomini d'oggi l'era delle scienze naturali ha avuto inizio con l'esplosione della bomba atomica.

3. E' estremamente caratteristico che, persino quando il nichilista annuncia il superamento del nichilismo, il monismo resta la sua esperienza fondamentale: se per esempio Nietzsche crede di compiere tale superamento con il suo assenso all'«eterno ritorno», questo dichiararsi d'accordo non significa altro se non che egli accetta la magnificenza di essere natura, senza senso e senza obblighi; e ciò è tanto più probabile in quanto il concetto dell'«eterno ritorno» è concepito evidentemente sotto l'influenza del concetto dell'essere delle scienze fisiche e secondo il modello della «ripetibilità» che è caratteristica dell'esperimento fisico. Inserirsi in questo essere, balzare nel «grande meriggio» di ciò che continua a ruotare senza senso è la soluzione violenta proposta da Nietzsche; e che, se si astraie dall'accento d'esaltazione, non rappresenta veramente altro che la desolazione la quale di solito porta il nichilista alla disperazione [perché appunto non può negare o crede di non poter negare di essere anch'egli un frammento di quest'unico mondo senza senso e senza doveri]. In fondo la soluzione di Nietzsche (che fa pensare a un cortocircuito) non riesce ad altro che a qualche cosa di implicito nello stesso «al di là del bene e del male», il quale è innegabile in quanto carattere della natura.

4. System, parte II, 31.

5. Il tentativo di Kropotkin di eliminare tale dilemma rimandando all'«aiuto reciproco nella natura» - non è un caso se fu intrapreso nel paese, anzi nella cerchia dei nichilisti - era filosoficamente fiacco, perché nemmeno il fatto dell'esistenza in natura di azioni simili ad azioni morali avrebbe mai potuto motivare l'obbligatorietà della morale.

6. Ho raccolto le «equivalenze reversibili», di questo tipo, del nazionalsocialismo in Studies in Philosophy and Social Research,

New York 1940, pp. 464 sg.

Appendice

1. Per una trattazione esauriente di queste formule cfr. Une interprétation de l'aposteriori, in «Recherches philosophiques», Paris 1934, pp. 70-80.

2. Naturalmente non fu per caso che gli organizzatori del sentimento si servirono a questo scopo soprattutto di categorie naturali, come «sangue», «razza», «organico» ecc.; lo scopo era di far accettare il sistema nonostante la sua spaventosa artificialità. Il vocabolo «natura» è il vocabolo preferito del Terrore.

3. A prescindere dal «dislivello», la radice principale consiste certo nell'«autoinganno dell'abitudine». Con ciò intendo dire che, dal momento in cui un dato schema del mondo è diventato abituale per il nostro modo di sentire, colui che vi è abituato diventa incapace di immaginare una possibile alternativa; ossia di immaginare che è possibile o anche soltanto che è stato possibile un diverso schema del mondo; insomma; il fatto che l'abitudine crea una perpetuità a ritroso.

4. E' così che si spiega l'enorme ruolo svolto dalla tortura presso il nichilista: perché chi tortura non ha soltanto la possibilità di prolungare a piacere la sua azione di annientamento, ma anche quella di assicurarsi al contempo nella vittima il testimone dell'annientamento.

5. Questo paradossale junctim di concezioni naturalistiche e di movimento per la libertà, questo abbinamento di «ferrea necessità» e di «rivoluzione» non è ancora cessato. Per esempio ancor oggi non si potrebbero capire le dottrine della Russia sovietica senza questa alleanza derivante dalla storia del pensiero europeo.

Ma l'alleanza non è più tanto caratteristica come per il passato; e ciò perché nel corso dell'ultimo secolo il naturalismo ha trionfato dappertutto sotto forma di tecnica; perché è diventato la concezione del mondo universale della nostra epoca; perché oggi non c'è paese la cui filosofia non sia effettivamente naturalistica e

in cui il modo di trattare gli uomini e il mondo non rappresenti un «naturalismo in actu». Con ciò non vogliamo dire naturalmente che il naturalismo sia proclamato dappertutto filosofia ufficiale. Al contrario, in qualcuno dei paesi più importanti resta addirittura muto. Ma non già perché colà la filosofia «non» si sia ancora adeguata alla realtà - in questo semplice «non ancora» non si esaurisce il problema ideologico storico -, ma, viceversa, perché colà non è più necessario proclamare esplicitamente come filosofia il naturalismo. Se non vige proprio in certi paesi altamente industrializzati, ciò è perché dei principi che hanno vinto palesemente quali modi operandi e dominano incontrastati e a generale soddisfazione possono rinunciare alla loro formulazione filosofica programmatica. Colà ci si può permettere di nuovo di propagandare, più o meno in buona fede, concezioni umanistiche del mondo e degli uomini (studium generale) sotto la protezione della cerchia fortificata dei laboratori e con il finanziamento del naturalismo medesimo; e da questo punto di osservazione la filosofia naturalistica, sostenuta o addirittura annunciata quale dottrina di salvezza da paesi industrialmente ancora sottosviluppati, appare ora una «barbarie». Ma ciò che si rinnega con queste o simili parole è, in fin dei conti, soltanto il programma «scienze naturali per l'industrializzazione» nella sua formulazione filosofica, programma che non si ha più bisogno di propagandare personalmente, ossia si condanna il fatto di proclamare a gran voce ciò che, personalmente, si sta già praticando. E non ultima delle ragioni per cui si attacca tanto violentemente questa filosofia è che vi si annuncia una minacciosa concorrenza industriale. Mi sembra sicuro che la filosofia naturalistica ufficiale, che domina ancor oggi (in Russia) o che comincia persino soltanto oggi la sua carriera (nei «paesi sottosviluppati» condannati a recuperare il XIX secolo dell'Europa), declinerà automaticamente quando l'industrializzazione avrà raggiunto colà un certo grado di saturazione; e che per il successore della metafisica, cioè per il naturalismo, si verificherà ciò che Marx si era aspettato dovesse accadere alla metafisica: che sarebbe sparita, perché superflua.

Ma ripetiamo: il naturalismo sparirà allora soltanto in quanto

filosofia esplicita o addirittura ufficiale; e, dov'è già sparito, è sparito soltanto in quanto tale: perché la filosofia effettiva non consiste nelle parole, ma nei principi effettivamente usati nel trattare il mondo e gli uomini; non consiste in ciò che si ritiene sia il mondo o l'uomo, ma nell'uso che se ne fa.

6. Se il nichilismo diventò soltanto allora un vasto movimento (cioè nella Francia del decennio 1940-50), ciò fu perché per la prima volta era perfettamente adeguato alla situazione storica; e precisamente a parti ben determinate di questa situazione. Bisogna rendersi conto una buona volta di quanti fenomeni diversi vi si inquadrassero perfettamente, all'improvviso, di quante cose diverse potesse parafrasare tutte insieme:

1) Il Terrore nazista, che rideva di tutti i «comandamenti morali».

2) La situazione del combattente della Resistenza, che, nella lotta contro questo Terrore, cercava di liberarsi dei «comandamenti». (Da ciò lo stretto rapporto di questa variante del nichilismo con la filosofia della libertà).

3) La borghesia, a cui veniva a mancare il terreno sotto i piedi e tradiva i suoi propri «comandamenti».

4) La situazione dell'intellettuale ex borghese, che, trovandosi socialmente nel vuoto, non sapeva più se «doveva» qualche cosa e che cosa.

È comprensibile che una filosofia che poteva corrispondere a tanti avvenimenti, situazioni e atteggiamenti insieme diventasse la filosofia dominante; la sua comparsa fu determinata da una sovrabbondanza di ragioni.